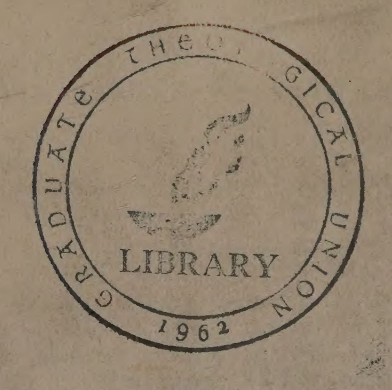
14e ANNÉE

JUILLET 1946

LA VIE INTELLECTUELLE





LES ÉDITIONS DU CERF · PARIS

v. 14:2
1946

LA VIE INTELLECTUELLE

Revue mensuelle

XIVe ANNÉE — JUILLET 1946 — N° 7

SOMMAIRE

On trouvera à la troisième page de la couverture les conditions d'abonnement à la Revue.

A se laisser toujours prendre par l'immédiat, le regard risque de perdre l'ampleur requise par une pensée chrétienne. Consacrons quelques instants à étudier l'équilibre actuellement possible à l'intelligence croyante.

Dans les générations précédentes l'avènement des formes modernes de la civilisation a trop souvent provoqué le trouble dans la conscience des chrétiens. La pensée scientifique, qui fut à leur principe fit surgir, plus que des connaissances inédites, une attitude inattendue de l'esprit. Au début, les responsables de la sagesse chrétienne purent s'illusionner et méconnaître avec une certaine sérénité la portée du phénomène intellectuel qui surgissait. Mais bientôt les choses se poursuivirent si loin et si méthodiquement que les esprits ne purent y rester insensibles. Certains s'empressèrent de proclamer comme une sorte de dogme l'incompatibilité de la croyance religieuse avec l'exigence scientifique. D'autres, face à la science, devenaient inquiets, maladroits à la proportion même où celle-ci gagnait en efficacité et en confiance en soi. Des complexes intellectuels se nouèrent dans l'âme religieuse : complexes de défiance, de défense, d'infériorité secrète. On réprouva plus que l'on ne comprit. Il fallait certes, en maintes occasions, commencer par affirmer avec netteté la vérité chrétienne. Mais n'eût-on pas cependant gagné à le faire en percevant mieux l'esprit de cette science dont on condamnait avec raison l'exploitation anti-religieuse? Une partie de l'âpreté du conflit scientiste du XIXe siècle eût pu être évitée. Surtout l'intelligence chrétienne eût été plus rapide à retrouver son équilibre propre.

Or aujourd'hui cet équilibre commence de se retrouver. N'impose-t-il pas au chrétien une nouvelle attitude?

Il en est une première raison, assez obvie : le vieil axiome scientiste affirmant que la foi ne peut que céder le terrain à

la clarté scientifique semble de moins en moins confirmé.

S'il est indiscutable que la science a motivé autrefois, directement ou non, et motive encore aujourd'hui un nombre trop grand d'incroyances, elle reste très forte pour bien des esprits, la foi cependant a subsisté. Et de façon telle que toutes les explications données du dehors à cette vitalité apparaissent insuffisantes. La foi vit encore dans l'intelligence humaine, non pas simplement par le fait d'un « obscurantisme », ou d'un atavisme ancestral, ni parce qu'elle satisfait les besoins du cœur, mais parce qu'elle est une lumière.

Ainsi l'expérience d'une foi toujours vive et de plus en plus clairement intelligente au contact d'un monde humain transformé par la science a amené des esprits toujours plus nombreux à retrouver une unité. Cette unité aurait peut-être quelque mal à s'expliquer de façon savante. Il ne reste pas moins qu'en surmontant une opposition prétendue, la foi a découvert une façon plus vigoureuse et plus adulte de se poser. Les catholiques ont une conscience commune de plus en plus vive de la possibilité de cohérence intelligible entre l'affirmation religieuse et la connaissance scientifique. Ni le naturalisme scientiste, ni la doctrine de l'Évolution, ni la critique biblique ne sont plus aujourd'hui ces épouvantails qu'ils demeuraient encore pour des générations précédentes. Un travail de discernement, d'assimilation, de mise en place a été fait.

De sorte qu'une certaine apologétique naïvement préservatrice du « danger de la science » est devenue de moins en moins nécessaire. Plus n'est besoin non plus de se prévaloir des témoignages de quelques hommes de science croyants, rassemblés avec tant de souci il y a encore quelques décades. Une certitude a jailli, assez consistante déjà pour laisser à l'esprit un sentiment de supériorité intellectuelle devant l'adversaire qui reprend les objections coutumières. Ces vieilles rengaines ne mordent plus sur un vrai chrétien.

Dans le même temps, le scientisme a perdu de son assurance. Sa prétention d'hégémonie totalitaire est de plus en plus fortement mise en question.

Une première réaction est partie de l'intérieur même de la science. A force de se développer, en effet, les sciences —

et en premier les plus délibérément rationnelles d'entre elles — en sont venues à se poser sur elles-mêmes des questions bien déconcertantes. Nos mathématiques, notre physique, sont en train de subir une mue, qui, certes, les enrichit et les développe de façon considérable, mais qui, en même temps, insinue la mise en question là même où l'on se contentait autrefois de dogmatiser. La raison scientifique, pour autant, ne cesse pas d'être elle-même. Mais elle doit se reconnaître plus relative que ne l'imaginait spontanément l'esprit lorsqu'il usait d'un certain nombre de principes comme si leur vérité eût été absolue.

A cette mise en question par l'intérieur a répondu une mise en question plus extérieure, mais de portée tout aussi profonde. A mesure que l'efficacité de la science s'accroît — nous savons aujourd'hui de quel accroissement surhumain cette efficacité est encore capable —, l'homme, comme livré en proie à sa propre puissance, se demande s'il peut s'y abandonner sans plus de réflexion. Car il est de moins en moins évident qu'à elle seule la science suffise à organiser de façon viable et heureuse le monde humain. Or si elle n'y suffit pas, quoi donc présidera à cette organisation et y fixera sa véritable place? Devant la montée de cette interrogation de l'homme, il n'est pas sans humour de voir le scientisme obligé à son tour à une apologétique dont il ne se souciait guère lorsqu'il acculait les autres à la défensive. En dépit de ses airs de bravoure, le rationalisme matérialiste se sent aujourd'hui menacé.

Devons-nous nous contenter d'enregistrer ces faits et de nous sentir plus à l'aise aujourd'hui dans notre foi? En un temps où la déchristianisation ne cesse de progresser, pareille attitude serait loin d'être suffisante.

Ayons le courage de reconnaître un bien de l'esprit humain à la promotion duquel les chrétiens ne peuvent demeurer étrangers. La science est une richesse de la raison. Un chrétien n'a rien de bon à tirer d'une méconnaissance quelconque de la pensée rationnelle : il se trouverait volontiers d'accord sur ce point avec le plus acharné scientiste,

auquel il ne reproche qu'une trop courte et trop close raison.. Notre foi ne nous enseigne-t-elle pas la confiance à l'égard de toute clarté? Pourquoi donc laisserions-nous la recherche scientifique hors de l'élan venu de cette foi? La vocation de savant est pour un catholique une admirable vocation. Plus encore : la vocation de faire entrer la science dans le panorama de la sagesse chrétienne est une admirable vocation pour un théologien.

L'époque intellectuelle change en effet, et désormais l'humanité portera la science en elle comme une âpre interrogation beaucoup plus que comme une satisfaisante conquête. Quelle place lui faut-il donner dans la vie des sociétés humaines et des nations? La réponse risque désormais d'être faussée, non pas tellement par un excès de confiance en la science même, mais bien plutôt par une révolte mal lucide de l'homme contre ce savoir dont l'efficacité insuffisamment dominée menace de le meurtrir.

La présence confiante du chrétien est peut-être seule capable d'équilibrer la science moderne pour en assurer la place dans le développement harmonieux de l'homme. Serions-nous infidèles à cette tâche, alors que la Parole de Dieu ne s'est point faite chair et n'a point habité parmi nous pour ne nous éveiller qu'à une religion du sentiment? Par le Christ quelque chose du mystère de Dieu se dévoile. Ce n'est pas assez dire : en Lui, simultanément, quelque chose du mystère de l'homme et quelque chose du mystère du monde s'éclaire. De l'un à l'autre de ces points, tout à coup illuminés, des échanges de clarté se font, qui permettent à l'intelligence croyante d'entrevoir quelque peu de l'unité la plus cachée des choses. Soyons dans le monde des sciences également les témoins de la lumière dont l'homme, ici-bas, a si éperdument besoin.

CHRISTIANUS.

ÉGLISE ET CHRÉTIENTÉ

P. de Menasce. *La théologie de la mission selon M. Kraemer.*

Nous remercions la *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* de nous autoriser à reproduire cet article très remarqué sur la théologie de l'œuvre missionnaire. On verra quelle saisie exacte des rapports de l'Église et du monde est exigée pour la prédication de l'Évangile aux non-chrétiens.

André Latreille. *Pluralisme ou idéologie d'État.*

Il ne s'agit pas de demander pour une des familles spirituelles françaises « une situation exceptionnelle prépondérante, mais d'obtenir que l'État assure l'équilibre moral du pays par une attitude et par des dispositions qui montrent clairement que toutes ces sociétés jouissent d'une liberté de mouvement absolue et égale ».

*** *Situation en Pologne au point de vue religieux.*

A la présentation groupée des enseignements que nous avions pu recueillir et dont nous avions annoncé la publication en une même section, nous préférons la publication successive des nouvelles qui maintiendront vivante la pensée de la Pologne martyre.

LIVRES

AZIMUTHS

LA THEOLOGIE DE LA MISSION SELON M. KRAEMER

« Lorsqu'on a affaire à une philosophie quelconque, il y a trois choses à distinguer à propos d'elle : en premier lieu, les valeurs de sentiments qui séduisent la raison de ses partisans et les aspirations simplement humaines auxquelles ceux-ci obéissent en réalité, peut-être sans le savoir; en second lieu, ce que *dit* cette philosophie elle-même; en troisième lieu, ce qu'elle fait et les résultats auxquels elle conduit. »

La distinction si heureusement exprimée par Jacques Maritain dans le texte cité[1] va nous être d'un grand secours pour apprécier équitablement, après l'avoir lu, relu et médité depuis quatre ans, le grand livre de Hendrik Kraemer intitulé *Le Message chrétien dans un monde non chrétien*[2]. Le Congrès décennal des Missions protestantes qui devait s'ouvrir en 1938 à Tambaram, près de Madras, avait pour thème central le problème de l'Église. En 1928, à Jérusalem, la discussion avait porté sur des sujets plus immédiatement pratiques : très vite le besoin de précisions doctrinales s'était fait sentir. Qu'était-ce au juste que l'évangélisation ? Com-

1. *La personne humaine et la société*, p. 40. Desclée de Brouwer, 1939.

2. *The Christian message in a non-christian world, with a foreword by His Grace the Archbishop of York*; published for the International Missionary Council by the Edinburg House Press, London, 1938, XVI-455 pp. La traduction allemande de l'ouvrage, publiée en 1940 par l'*Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich*, sous le titre : *Die chrisliche Botschaft in einer nicht-christlichen Welt* (390 pp.), ne se distingue de l'original que par un avant-propos de l'auteur et quelques légères rectifications textuelles. Nos renvois indiquent successivement la pagination de l'édition anglaise et celle de la traduction allemande.

ment l'Église fait-elle œuvre missionnaire ? L'International Mission Board chargea M. H. Kraemer, professeur d'histoire des religions à l'Université de Leiden et ancien missionnaire aux Indes Néerlandaises, de rédiger un mémoire qui orienterait la discussion de Tambaram. L'ouvrage qui en est résulté est une contribution de premier ordre à la missiologie protestante. Mais son audace, la fermeté de sa structure profonde, sa richesse même, tout interdisait d'espérer qu'il cristalliserait une unanimité. De fait, la discussion à laquelle on le soumit fut si chaude qu'on jugea bon, à l'issue du congrès, de réunir un certain nombre de mémoires auxquels il avait donné lieu, accompagnés d'une « réplique » de l'auteur : ainsi s'est constitué le premier volume de la Tambaram Series dont les six autres renferment des rapports moins strictement théologiques sur l'évangélisation[3]. Les considérations que nous donnons ici ne sont pas un exposé complet de la controverse : le livre de M. Kraemer est touffu, chargé de répétitions et surtout d'allusions (leur caractère vague ou voilé étant dû, sans doute, au souci charitable de modérer la tonalité résolument agressive de la thèse centrale et d'éviter les personnalités) : la lecture en est à la fois très vivante et quelque peu difficultueuse. Mais pour qui a le goût et le sens de la théologie, elle est captivante et un résumé ne saurait la remplacer. Il faut dire, une fois pour toutes, la joie que procurent ses meilleures pages, celles de l'historien des religions bien documenté, au jugement délicat et intuitif, respirant à la fois la compréhension sympathique et la franchise courageuse du chrétien, celles du missionnaire averti des détours de la psychologie et des complexités de la vie sociale, chez qui une vaste information d'ordre historique n'a pas noyé le sens des situations actuelles. Les critiques mêmes que nous aurons à porter

3. Voici les titres des volumes : 1. *The Authority of the faith* (cité ci-après, *Authority*); 2. *The growing Churches*; 3. *The Church's witness*; 4. *The Church's inner life*; 5. *The economic basis of the Church*; 6. *The Church and the State*; 7. *Addresses and other records.* Oxford University Press, 1939. Les actes du congrès sont réunis en un volume, *The World Mission of the Church, findings and recommendations of the International Missionary Council*, Tambaram, Madras, India, dec. 12-29, 1938. International Missionary Council, London : 2 Eaton Gate, S. W. 1; New-York : 156 Fifth Avenue. Price : 1/6. (Cité ci-après : *Tambaram.*)

contre M. Kraemer rendent hommage à la hauteur d'une pensée dont nous nous sentons, à certains égards et sur un certain plan, très proche. Mais nous devons à la vérité de libérer ses vues les plus justes des assises théologiques qu'il entend leur donner, la zone des accords étant plus restreinte à mesure que l'on descend vers ces assises.

La théologie centrale

L'idée centrale de l'ouvrage est que le message chrétien, parce que divin, ne rencontre dans l'humanité rien qui le prépare, rien qui ne le contredise, si bien que son acceptation ne peut pas ne pas faire éclater tout l'humain en condamnant le monde qui est péché et tout péché. L'évangélisation du monde est la proclamation et la traduction de ce message inattendu, incommensurable, dans un langage qui non seulement n'a pas été fait pour le porter, et qui lui demeure inadéquat, mais encore qui le dément à tout instant. Le contenu du message est le dépôt biblique, le précepte divin qui s'adresse à nous dans le Christ. La communauté chrétienne qui a reçu la charge de le transmettre ne participe pas, elle, de cette transcendance : c'est une réalité qui se situe sur le plan de l'histoire et qui, par conséquent, n'est assurée d'aucune fidélité particulière. On pourra en tenir compte, à ce plan, comme d'une certaine valeur humaine, respectable en tant que porteuse d'une certaine expérience chrétienne; mais elle ne saurait représenter le canal normal et autorisé de la Révélation, laquelle s'épuise dans la Bible et dans l'Incarnation. Cette transcendance, loin de s'insérer dans le monde pour le transformer et le purifier, va le juger, c'est-à-dire l'évacuer par éclatement. C'est qu'en effet le monde, et singulièrement « les religions », sont, tout entières, refus de Dieu, révolte et négation, même et surtout lorsqu'elles font mine d'humilier l'homme devant la transcendance divine, et lorsqu'elles semblent appeler sa miséricorde et son salut : attitude qui n'est pas seulement inefficace, mais blasphématoire. Le péché dans lequel le monde est posé imprègne de recherche de soi ses actes de religion; il exalte l'homme, qui ose se croire capable de rendre un

culte à Dieu. Son hommage équivaut, du fait de cette présomption, à une idolâtrie invertie. C'est précisément là où « les religions » paraissent le plus proches et le plus semblables au christianisme qu'elles en sont le plus loin, qu'elles en sont les parodies sataniques.

Le missionnaire ne rencontre donc dans le monde aucune amorce; le point de contact, c'est lui-même qui le constitue. C'est à lui de

s'intéresser, infatigablement et authentiquement, à la religion, aux idées, aux sentiments, aux institutions, bref à tout l'ensemble de la vie des peuples parmi lesquels il œuvre, pour le Christ et pour ces peuples. Celui qui n'observe pas cette règle ne trouve pas de point de contact réel. Celui qui l'observe devient un avec son milieu, il possède et trouve des contacts. Ce précepte est impliqué dans l'obligation primordiale qui doit être la passion de tout missionnaire, à savoir de préparer la voie au Christ et d'être, par la grâce du Christ, un signe indicateur qui renvoie au Christ. Seul un souci authentique et continuel des peuples, tels qu'ils sont, crée de vrais contacts, parce que l'homme, où qu'il soit, sait par intuition que ce n'est que lorsque son être actuel, réel, est objet d'intérêt et d'amour, qu'on le considère en toute vérité, et pas seulement en théorie, comme un frère. Tant qu'il se sent objet d'attention pour des raisons de simple curiosité intellectuelle ou pour des motifs de prosélytisme, et non pour lui-même tel qu'il est dans sa réalité empirique totale, le contact naturel et humain (*humane*) est exclu, qui est la condition indispensable de toute vraie rencontre religieuse d'homme à homme (140=128).

Le rôle du missionnaire à l'égard des cultures qu'il rencontre va donc se borner à leur emprunter leur langage (au sens large du terme, qui dépasse la simple parole) pour lui faire porter, tant bien que mal, le message transcendant. C'est là qu'est l'épreuve de son inventivité, de son instrumentalité. De même, les nouvelles chrétientés, vivant du message divin, vont l'exprimer dans leur vie, à leur manière. Il y a ici place pour une grande variété de modes d'expression. Mais on se souviendra qu'il faut entendre cela dans le même sens où l'on parlait, au départ, de la trahison radicale et constante que l'humain continue d'opposer au divin, jusque dans son acceptation de la Révélation : c'est bien ainsi qu'une note nous définit le sens du mot « dialectique ». — « On entend par la dialectique la condition inhérente à l'homme qui lui fait dire à la fois oui et non à sa vraie destinée et à sa relation à l'éternel » (113, la note a disparu dans la traduction). La nouvelle chrétienté ne sera

pas moins « dialectique » que l'ancienne, mais son christianisme nouveau ne doit pas, pour autant, porter la marque historique empirique de celle-ci. Ce qu'on appelle « l'adaptation » a sa raison d'être sur le plan humain : le missionnaire, en transmettant le message, doit le dépouiller de ce qui s'y est ajouté ou de ce qui l'acclimate dans son milieu d'origine : il lui faut, pour le traduire, le décanter au préalable. Pourtant le christianisme, « crise » et condamnation du monde, n'est pas, dans la mesure où la mission s'accomplit bien, *étranger* à la chrétienté nouvelle où on le sème, de la manière dont des peuples ou des traditions historiques sont étrangers entre eux. On récupère par ce biais tout ce qui semblait à jamais exclu de l'entreprise missionnaire en vertu du principe énoncé au début. La Révélation n'a pas d'amorce dans le monde païen, mais c'est parce qu'elle n'en a pas davantage dans le monde chrétien. D'un côté comme de l'autre, c'est le règne de la condition dialectique.

Ce développement se charge de gloses. C'est d'abord, aux chapitres v, vi et vii, un tableau détaillé des principaux « mondes » religieux; analyses qui sont souvent d'une grande finesse et où l'historien des religions trouve des synthèses esquissées sans l'appoint de documents ou de références, mais où il reconnaît sans peine le tact et la délicatesse du spécialiste. Le profane sera davantage frappé par l'esprit systématique qui commande ces monographies. A tout coup, tandis qu'on met à nu les articulations des diverses pensées religieuses, on s'applique à montrer que leurs parties apparemment saines sont précisément celles qui révèlent le mieux le stigmate de la révolte de l'homme contre Dieu, de sa présomption à se substituer à Dieu. En outre, on spécifie bien qu'il s'agit là de touts indissolubles, de blocs infrangibles dont *rien* ne pourra subsister après le « jugement » du message chrétien. Les religions représentent une option qui est formellement anti-chrétienne.

Dès lors, il n'est plus question d'une « recherche de Dieu » à laquelle le missionnaire viendrait offrir sa collaboration, d'une « mise en commun » d'expériences religieuses destinées à s'enrichir mutuellement. Le missionnaire n'est pas là pour chercher Dieu mais pour obéir au précepte de prêcher; il n'y a rien de commun entre ce qu'il

apporte et ce que son partenaire « recherche »; il ne lui propose aucun accomplissement, parce qu'il n'y a aucune attente. Enfin, puisqu'il n'y a pas d'éléments sains à retenir de ce monde de péché, où l'infidélité se fait nécessairement « totalitaire », viciant la pensée et le cœur de fond en comble, il ne peut s'agir davantage d'un tri entre le vrai et le faux, le sain et le corrompu.

A quoi répondent ces éloquentes négations? Il suffit d'avoir suivi la littérature missionnaire protestante, d'avoir lu, notamment, les actes du Congrès de Jérusalem en 1928, pour reconnaître l'inculpé dont on instruit ici le procès. Il y a eu des missionnaires qui se sont lassés de se considérer (ou de vouloir être considérés) comme les porteurs de valeurs culturelles supérieures, comme des pédagogues sur le plan culturel; c'est qu'ils ont pris conscience des richesses religieuses des peuples qu'ils évangélisent au point même de trouver chez eux, plus même que des pierres d'attente, des valeurs propres à enrichir le christianisme. Il est certain que devant l'activisme superficiel de nombre de missionnaires « culturels tout à la fois et religieux », le spectacle de la vie contemplative dans l'Inde ou en pays d'Islam devait apparaître comme une valeur nouvelle. En réaction contre l'esprit de conquête coloniale, contre le mépris de « l'indigène » asiatique[4], contre une manière trop peu adaptée de prêcher le dogme chrétien, ils en étaient venus à évacuer la notion même de la prédication chrétienne : le *kerygma* cédait la place au dialogue, à la mise en commun[5],

4. Comparant le Congrès de Jérusalem en 1928 avec celui d'Édimburg en 1910, M. Kraemer écrit : « La foi en la cause est plus forte que jamais. Les dispositions tendent à l'introspection et à l'observation plutôt qu'à la stratégie. La foi et la trop naturelle confiance en soi de l'Occident ont été dissociées au feu purifiant de la réalité et de l'expérience » (36-38).

5. Le Rapport de la commission des laïcs, publié en 1932 sous le titre de *Rethinking Missions* (repenser la mission), définissait ainsi le motif missionnaire : « Il s'agit de rechercher avec les peuples des autres pays une véritable connaissance, un véritable amour de Dieu, en exprimant par notre vie et notre parole ce que nous avons appris de Jésus-Christ, et en nous efforçant de réaliser efficacement (*to give effect*) dans la vie du monde ce qui procède de Son esprit » (*Authority*, 58). Le Rapport des laïcs, nous dit M. Kraemer, « reflétait la baisse rapide des préoccupations missionnaires dans les métropoles; il s'efforçait de présenter la cause missionnaire comme l'expression du devoir qui incombe à l'Occident du fait de l'apparition d'un nouveau monde

presque au syncrétisme. Si bien que l'on en venait à se demander s'il ne fallait pas étendre le domaine de l'histoire des préparations évangéliques au-delà du peuple d'Israël et tenir pour porteurs d'authentique révélation les livres saints des « païens »[6]. Ainsi, de l'humilité culturelle qui incombe souvent au missionnaire européen, de l'humilité surnaturelle grâce à laquelle il reconnaît qu'il ne possède et ne donne de Dieu que ce qu'il a reçu de lui gratuitement, le libéralisme protestant tirait argument pour nier presque l'*autorité* dont le Christ revêt son apôtre pour la transmission de son message. Après l'autorité du gouvernement spirituel dans l'Église, c'était l'autorité même de la Parole qui en venait à être mise en question, au terme de la désinté-

oriental, auquel l'Occident est appelé à fournir sa contribution spirituelle sous forme de service chrétien. Le Rapport se présentait comme un effort de repenser les missions, et ses principes se signalaient à l'attention du seul fait qu'on y liait expressément le sort du Rapport à sa théologie; la discussion y fut d'autant plus chaude. La position théologique du Rapport révèle une singulière combinaison de sincère dévotion à la cause missionnaire envisagée comme une obligation chrétienne, et de grande faiblesse quant à la prise de conscience proprement apostolique » (36=38). Cp. 431-432=379-380 : contre une conception franchement anthropocentriste de la mission que défend H. Vernon White dans *A Theology for Christian Missions*, lui-même en méfiance à l'égard d'une notion trop « statistique » du prosélytisme, M. Kraemer écrit : « Le Dr White, quand son désir l'emporte de montrer que le sens ultime de la révélation chrétienne et du Christ est l'esprit de service et de ministère (qui, bien compris, sont l'expression spontanée et nécessaire de l'esprit renouvelé dans le Christ) demeure, bon gré mal gré, esclave d'une conception pragmatique et humaniste de la religion et du christianisme qui, sans le savoir, a perdu contact avec la religion de la révélation telle qu'elle se trouve dans le Nouveau Testament. Que le chrétien, que le missionnaire, vive dans le désir ardent de voir tous les hommes se soumettre au Christ comme au Maître de leur vie, il y a là, non pas une déformation de l'esprit de prosélytisme, mais un élément essentiel de notre obéissance à Dieu. »

6. Pour M. T. C. Chao, doyen de la School of Religion de l'Université de Yenching, affirmer la trace de Dieu dans l'histoire des âmes revient presque à reconnaître que les sages (chinois, en l'espèce) ont bénéficié de la Révélation (*Authority*, 42-43). Les Actes du Congrès de Tambaram rectifient : « L'intérêt qu'il nous faut prendre au patrimoine religieux des nations ne doit pas cependant nous conduire à soutenir, comme on y tend parfois, qu'on pourrait substituer à l'Ancien Testament les Écritures de ces religions, et les faire servir d'introduction à l'Évangile chrétien. L'Ancien Testament a été la Bible de Jésus, il y renvoie constamment; il fournit une base indispensable à l'Évangile en révélant les premières étapes des préparations divines à l'envoi de Notre-Seigneur » (*Tambaram*, 25).

gration protestante. Et ce n'était pas seulement le mode autoritatif du message, c'était son contenu doctrinal lui-même, la valeur absolue de son enseignement qui paraissait nuire à l'efficacité de l'apostolat.

Une fois de plus dans l'histoire du protestantisme la pratique de l'œuvre missionnaire, qui est l'œuvre propre de l'Église, va, dans une certaine mesure, ramener une pensée incertaine dans des directions authentiques et éprouvées. Le ferment de l'Évangile n'est pas un ingrédient culturel; le Sacrifice du Calvaire et l'Incarnation qu'il commande ne sont pas un couronnement postulé par l'attente morale de l'humanité livrée à elle-même, la solution élégante qui arrange tout sans avoir rien à déplacer ni à éliminer. Mais en récupérant ces vérités, il va se faire un retour offensif aux anciennes positions du pessimisme réformateur. La théologie « dialectique » va être, dans l'ensemble, une prise de position « sérieuse » par rapport au péché et au salut, à la Révélation et à la Rédemption, mais qui va bénéficier de tout l'apport de scepticisme accumulé par le libéralisme exégétique et dogmatique dont les conclusions, loin de l'effaroucher, vont étayer ses vues sur la condition « dialectique » de l'homme chrétien, et nourrir son pessimisme à l'égard de la raison humaine, de l'activité humaine tout entière, fût-elle sous la mouvance immédiate et spéciale de Dieu. A un Dieu docilement fixé au bout de la lunette au travers de laquelle on l'examine, se substitue un Dieu caché et agissant *a retro* et même *contra*; de familier à l'excès, il est devenu distant au point que son amour[7] est un ordre plutôt qu'une invite. Ainsi s'intensifient, parallèlement et en conjonction paradoxale, d'une part le sens de la transcendance incomparable de la Révélation, de l'autre le sens de l'*absurdité* radicale de tout ce qui n'est pas Dieu, de la créature

7. Contre la tendance de la théologie dialectique à refuser droit de cité au terme d'amitié avec Dieu, voir la critique de A. G. Hogg, ancien Principal du Madras Christian College, dans *Authority*, 108-109; et plus loin, 112 : « Le péché fondamental de l'homme, est-ce vraiment de s'affirmer lui-même (*self assertion*), ce désir invétéré qu'il a d'être lui-même Dieu ? Le plus cruel affront que nous puissions adresser à notre Père, la fin de non-recevoir la plus dure que nous opposions aux avances par lesquelles il se révèle lui-même, ne serait-ce pas notre manque de foi en son amour, notre refus de nous fier et de nous confier (*the refusal of confiding trust*) ? »

contrainte de recevoir et de porter une Révélation qui n'altère pas foncièrement sa condition ambiguë.

L'Église et la théologie naturelle

Si la position exacte de M. Kraemer n'est guère aisée à définir, c'est que, s'exprimant et même pensant par mode de polémique, il se trouve avoir à lutter sur plusieurs fronts à la fois. Il lui faut d'abord écarter la position catholique dont saint Thomas lui paraît, avec raison, le plus complet représentant. Il ne lui reproche pas, notons-le, son « rationalisme »; il le loue, au contraire, de reconnaître

les droits de la raison et l'indéniable tendance de l'homme vers une vie ordonnée, et progressive, et, par là, de revendiquer que le rationalisme, dans une juste mesure, a sa légitimité et son importance dans la vie et la pensée humaine. Thomas d'Aquin ne cherchait pas à rationaliser les données de la révélation. Il était trop bon chrétien pour ne pas préserver le mystère de la révélation... Son erreur est sa conception intellectualiste de la révélation, qu'il considère comme présentant une collection de vérités surnaturelles (par exemple la Trinité) inaccessibles à la raison. Cette conception dément le caractère existentiel et dynamique de la révélation biblique. Bien plus, pour édifier son système harmonisateur, il a fait de l'ordre de la grâce et de la révélation une étape plus perfectionnée de la nature et de la raison selon la maxime : *Gratia non tollit sed perficit naturam.* Ce faisant, il brisait l'insurmontable cloison entre la vérité naturelle et la surnaturelle qu'il avait dressée auparavant, et oubliait — erreur fondamentale, d'ordre religieux — le fait que, pour le réalisme biblique, le contraire (*the opposite*) de la grâce n'est pas la nature ou la raison, mais le péché. *La vraie raison de cette faute impardonnable est qu'il part de la conception ontologique que la philosophie grecque se fait de Dieu, Dieu étant Etre pur et l'Unité de tout l'être, au lieu de partir de la conception prophétique et volontariste de la Bible...* Dans le système de Thomas, la révélation et son contenu deviennent, en bonne logique, un complément quasi indispensable pour suppléer à l'insuffisance de la raison dans le domaine de la vérité surnaturelle, au lieu d'être la crise de toute religion et de tout raisonnement humain, comme le conçoit le réalisme biblique (114-115 = 105-106).

La phrase que nous avons soulignée est caractéristique de l'exégèse qui sous-tend l'expression de « réalisme biblique » : l'action prime l'être, l'obéissance prime la connais-

sance; la grâce, loin de présupposer la nature, la désessencie et la volatilise[8].

Pourtant M. Kraemer se refuse à suivre Barth jusqu'au bout : après avoir loué ce qu'on appelle son « anti-thomisme », il discute son rejet de la théologie naturelle :

Il ne veut ni ne peut nier le fait que Dieu agit et a agi en dehors de la sphère biblique de la révélation, mais il se refuse à discuter le comment de cette activité (120=110).

Position intenable et dangereuse, affirme M. Kraemer :

Le problème de la relation au monde et à tous les problèmes de la vie, de l'attitude à prendre à l'égard des autres religions, de la manière dont Dieu agit en elles ne saurait être perpétuellement passé sous silence ou laissé de côté. Le sens commun et la réalité de la vie s'insurgent là contre. Le réalisme biblique nous force à soulever le débat, car le monde demeure la création de Dieu « qui n'abandonne pas l'œuvre de ses mains », mais continue à agir en elle. Même en ce monde déchu, Dieu scintille, par intermittence et comme à travers un halo, dans la raison, dans la nature et dans l'histoire (120=111).

La réaction de Brunner contre Barth lui paraît légitime et saine. Le *sensus divinitatis* de Calvin, à l'œuvre dans l'humanité, lui semble être

dans le réalisme religieux de la Bible, non point un objet de discussion, mais une hypothèse de travail qui va sans dire (121=111).

Le radicalisme barthien n'est pas l'ennemi majeur; la position intermédiaire de M. Brunner permet de ne point s'y attarder.

M. Kraemer se retourne alors contre ceux qui voudraient s'autoriser d'une théologie naturelle pour y intégrer une Révélation qui en serait, en quelque sorte, l'accomplissement.

L'emploi de ce mot engendre inévitablement une idée erronée, les lignes du développement supérieur de l'humanité tendraient naturellement dans la direction du Christ et il suffirait de les prolonger pour l'atteindre. La Croix et son sens véritable, qui est l'initiative et l'acte divin de réconciliation, s'opposent à toutes les aspirations et fins reli-

8. On songe à l'Islam orthodoxe et à la difficulté qu'il éprouve, ayant répudié l'analogie de l'être, à réintégrer la notion de nature; mais l'Islam accepte de renoncer aux lois du monde créé, plus volontiers que les théologiens dialectiques.

gieuses de l'homme, du fait que la tendance de tout son effort religieux va à posséder ou à conquérir Dieu, à réaliser notre nature divine (*théosis*). Le Christ n'accomplit pas cela, mais démasque le caractère égocentrique de cette démarche (*its self assertive nature*) et, tout à la fois, nous fait renaître à une condition totalement opposée, qui est celle de la réconciliation avec Dieu (123 = 113).

Il convient bien, avec saint Paul, que l'homme cherche Dieu à tâtons, mais

du moment que la Révélation de Dieu dans le Christ transcende et contredit toute sagesse humaine par sa folie divine [9], et toute aspiration, toute attente humaine par sa manière totalement inattendue de l'accomplir, il est inexact de parler d'accomplissement. Il serait plus conforme à la réalité de parler de conversion et de régénération. A tout le moins, le mot accomplissement, dans son sens ordinaire d'aboutissement à la perfection de quelque chose qui, par croissance naturelle, en viendrait à réaliser une approximation plus ou moins réussie de la vie et de la vérité révélées dans le Christ, ne saurait-il servir à exprimer le rapport qui existe entre les religions non chrétiennes et la révélation dans le Christ (123 = 114).

On voit bien quelle tendance est ici visée [10].

9. « Le plan chrétien, dit très bien G. Moses, n'est pas l'antithèse de la raison comme telle, mais de l'orgueil de la raison » (*Authority*, 80). La suite oppose malheureusement à M. Kraemer une position quasi hermesienne : « Parce que Jésus-Christ est venu, il est devenu possible pour la raison de parler d'un Dieu qui ne peut être que Jésus-Christ. Cet usage de la raison permettra de montrer que Dieu doit être une volonté juste et aimante, qu'il doit, s'il faut que l'homme soit sauvé, prendre l'initiative, et que cette initiative doit être dans la ligne d'une révélation historique, comme c'est le cas en Jésus-Christ » (*ibid.*, 81). Tant il est aisé d'étayer d'arguments faux une intuition foncièrement juste.

10. Mais M. H. H. Farmer croit bon de distinguer les acceptions diverses du terme, évangélique rappelons-le, d'accomplissement. Quand on dit que le christianisme « accomplit » les aspirations humaines, on peut l'entendre en ce sens qu'il complète les « religions » en recevant d'elles, à son tour, un complément : c'est là une position fausse, quelles que soient les formes attrayantes qui la déguisent. En second lieu, on peut vouloir dire que le christianisme accomplit *de fait* les aspirations secrètes mais inefficaces de notre nature, y répondant, si l'on peut dire, sans être strictement appelé par elles; que notre nature blessée n'ait aucun droit à la régénération, n'ôte pas que la grâce soit sanante en même temps qu'élevante. Pour M. Kraemer, ces aspirations sont non seulement inefficaces, mais perverses (c'est la position luthérienne, au sujet de la crainte imparfaite, par exemple), mais alors, ainsi que le remarque M. Farmer, il n'a plus le droit de dire que le Christ accomplit ces aspirations « d'une manière inattendue et imprévue »; entre l'accomplissement *de fait* et le non-accomplissement, il n'y a pas de milieu, et le mode n'y fait rien. Enfin,

Il y a quelque chose de sain et de rafraîchissant dans la manière dont M. Kraemer veut affirmer le scandale du christianisme, dans la confiance qu'il met en la prédication intégrale et généreuse du message chrétien dont la charge oblige le missionnaire à une humilité et à une compréhension correspondantes, dans la condamnation qu'il porte contre toute accommodation apologétique de la vérité chrétienne qui tendrait à l'édulcorer, à la rendre inoffensive et stérile. La Parole, comme l'Esprit qui l'anime, est bien pour lui un glaive. Il sait que la croix du Christ accompagne le vrai missionnaire et domine son champ d'apostolat.

Mais parce que la transcendance de la Révélation est saisie avant tout par contraste avec le naturalisme psychologisant et culturel du libéralisme protestant, parce que ses affirmations sont postulées par un réquisitoire, non par une contemplation, il faut avouer que l'opposition que M. Kraemer dessine entre la Révélation et le monde apparaît pour le moins grossière, et, pour tout dire, anthropomorphique. L'intervention gratuite de Dieu dans cet univers humain qui est l'œuvre de sa création et que, malgré son péché, il continue à maintenir dans l'être, la distance infinie qui sépare le surnaturel du naturel, n'est pas épuisée par l'*effet* de contraste et de destruction sur lequel se complaît l'analyse de M. Kraemer. Quand il parle, par exemple, du caractère « unique » du christianisme, il lui faut mettre le christianisme en contraste avec les religions [11]. Cette défiance de toute analogie (il faut bien en venir à prononcer le mot) inspire la conception dialectique que représente M. Kraemer. Veut-on pousser plus loin, condamner plus explicitement ce qui n'est pas chrétien au nom de la vérité chré-

veut-on dire que Dieu accomplit ses promesses, mène à terme *ses* préparations ? Si l'on ajoute, avec M. Kraemer, que cela n'a lieu que dans l'Église, c'est, dit M. Farmer, ou bien un truisme (nous dirions, nous, que cela peut être une manière de définir qu'on appartient à l'Église, dès le tout premier contact avec la grâce) ou bien une pétition de principes (car il s'agit, pour M. Kraemer, de démontrer quasi *empiriquement* que rien de chrétien ne se rencontre en dehors de l'appartenance *visible* à l'Église). Impossible, on le voit, d'en sortir sans la distinction entre appartenances visible et invisible.

11. On songe encore une fois à la doctrine islamique de « l'inimitabilité » du Coran : la transcendance du Coran éclate dans sa langue et dans sa composition mêmes, c'est un signe certain et un argument; rien ne saurait lui être comparé.

tienne ? C'est alors que nous tombons sur les contradictions du système dialectique. C'est parce qu'ils ont bloqué d'avance le péché et le monde, que celui-ci ne saurait être que tout entier évacué par la Révélation reçue. Mais, du même coup, on masque la vraie nature de la transcendance de la Révélation, laquelle non seulement se dresse contre le péché et le condamne, mais domine radicalement toute nature créée, même indemne de péché. Elle la domine cependant d'une tout autre façon, puisque le surnaturel élève la nature en la respectant avec une délicatesse qui est elle-même un mystère de foi. Cette opération divine qui fait participer la créature à sa nature même est sous le signe de la Sagesse. Réalité incompréhensible, certes, mais de contenu positif et de plénitude, et par conséquent moins susceptible de *pathétique* que les notions qui expriment immédiatement la négation, la destruction, l'opposition. Comme pour toutes les théologies (et toutes les philosophies de type nietzschéen) qui partent du péché au lieu de partir de Dieu et qui, de ce fait, demeurent radicalement anthropocentriques, malgré tout l'effort pour rejoindre Dieu en lui-même, on peut dire qu'ici le bien est conçu sur le modèle du mal, que le bien est caractérisé en termes de *négation*, non de plénitude. Le refus de l'homme et son jugement apparaissent comme plus topiques que l'initiative créatrice et amoureuse de Dieu : le ton n'est donné ni par le premier verset de la Genèse, ni par le premier verset de l'Évangile selon saint Jean. L'anthropologie biblique est amputée de ses prémisses.

L'Église et la mystique

Caractéristique, à cet égard, est une prise de position très nette contre la mystique (357-360 = 316-319) : il n'y a pas, dit M. Kraemer, à chercher de point de contact avec les musulmans sur le plan de la vie mystique, non seulement parce que la mystique, pour répandue qu'elle soit chez eux, est une excroissance accidentelle et même étrangère à l'Islam proprement dit, mais surtout parce que, en soi,

> la mystique est un des fruits les plus sublimes mais aussi les plus dangereux du monisme naturaliste. Son thème fondamental, modulé de

mille manières, est l'unité (*oneness Einheit*) de Dieu et de l'âme; le postulat qui le sous-tend est l'identité de l'essence divine et de l'essence humaine ou du monde. Les grandes théopanies de l'Inde, du Bouddhisme d'Extrême-Orient, des mystiques musulmans hétérodoxes, où l'homme, par la voie de la gnose, obtient l'enivrante certitude de son unité essentielle avec l'essence divine et la suprême réalité, les différentes étapes du mysticisme contemplatif tendant vers la vision béatifique de Dieu, telles qu'elles se retrouvent dans toutes les religions; les multiples variantes du mysticisme affectif, où l'âme languit après l'Éternel; ce sont là autant de rejetons du monisme naturiste... La mystique, au sens caractéristique du mot, sous ses formes théopanique, contemplative ou affective, ne se rencontre pas dans la religion prophétique du réalisme biblique. Dire de Paul ou de Jean que ce sont des mystiques est confondre un ton de ferveur et d'adoration religieuse avec le mysticisme, lequel a toujours tendance à considérer le *frui Deo* comme la fin la plus haute de la vie chrétienne. En d'autres termes, la fin suprême est de s'absorber dans la contemplation et dans l'adoration de la pure beauté de l'essence divine, comme c'est le cas chez Augustin et les mystiques chrétiens du moyen âge. Par contre, pour le réalisme biblique, selon son économie, le centre immuable de la vie religieuse est la Volonté divine. L'attitude mystique, au sens où il s'agit de tendre vers l'éternel et vers l'adoration sur le plan de la vie religieuse, est toutefois un phénomène universel dans la vie religieuse de l'humanité, et offrira toujours dans toute religion positive, le christianisme inclus, de multiples formes d'expression religieuse.

A cela il faut répondre que, même ailleurs que dans le christianisme, et précisément dans l'Islam, on est en garde contre le danger du panthéisme et contre tout ce qui tendrait à rabaisser la transcendance divine. D'autant que présenter la vision béatifique comme autre chose qu'une union intentionnelle, c'est-à-dire sur le plan de la connaissance et de l'amour, est méconnaissance totale de la foi catholique. A y regarder de plus près, il semble que si M. Kraemer se permet de telles simplifications, c'est avant tout parce qu'il n'a pas distingué, sur le plan de son « réalisme biblique », l'ordre de la grâce, aboutissant à ce que les mystiques chrétiens appellent, sans risque de panthéisme, l'union transformante, et, au ciel la vision béatifique, et, d'autre part l'ordre de l'union hypostatique. Cette distinction a paru évidente à un anglican tel que H. H. Farmer qui souligne, lui aussi, que M. Kraemer identifie quasiment Révélation et Incarnation : à ceux qui entendent Révélation dans un autre sens « on fait sentir qu'ils ont commis une sorte d'atrocité théologique, qu'ils ont quasi trahi l'Évangile

même, alors que, de fait, il y a eu conflit sur l'usage d'un mot » (*Tambaram*, 162). L'auteur apprécie finement les procédés d'intimidation dont joue, inconsciemment sans doute, la théologie dialectique.

Notons en outre qu'il y a contradiction à vouloir faire de la Révélation chrétienne un « prophétisme » qui nous transmet la pure volonté de Dieu, quand, d'autre part, on confesse que le Verbe de Dieu s'est fait chair et que « la vie éternelle est de connaître le seul vrai Dieu et celui qu'il a envoyé, Jésus-Christ ». Encore une fois, il semble que cette tendance volontariste de la théologie dialectique soit avant tout réaction contre une certaine « philosophie religieuse » qui exigeait de l'homme plus d'admiration que d'engagement. Dans cette perspective, on ne peut que se réjouir de voir purifier une atmosphère qui permettait de traiter longuement de la « mystique » en y faisant entrer, à côté d'authentiques mystiques, des théosophes, des poètes, toutes sortes d'auteurs de sympathies panthéistes. En Angleterre, où ces confusions sont fréquentes, la réaction se dessinait déjà dans les milieux théologiques sérieux : malheureusement c'était à la mystique même, à l'authentique, qu'on s'en prenait, autant qu'à ses contrefaçons. La théologie dialectique est allée jusqu'au bout dans cette voie, donnant libre cours à son ivresse de saper tout l'humain du christianisme sans trop prévoir qu'elle ruinait ainsi jusqu'au dogme de l'Incarnation qu'elle professe pourtant de revendiquer contre toute édulcoration libérale, mais qu'elle compromet, en fait, plus radicalement encore. C'est l'issue fatale d'une sotériologie qui ne s'appuie pas sur une saine vue de la création, et la néglige sous prétexte qu'il n'y a là que philosophie. Faute de voir que le *De Deo Uno* est non seulement impliqué logiquement dans le *De Deo Trino*, mais qu'il nous est livré selon cet ordre dans la Révélation même, toute l'interprétation de l'Économie nouvelle va être en porte-à-faux, et, par un secret ressentiment contre une philosophie de l'être qu'on ne veut connaître que sous ses formes décadentes, on va se servir, inconsciemment cette fois, de concepts philosophiques notablement moins bien décantés mais de tonalité plus « dynamique », plus « parlante », parce que plus actuelle.

Je ne résiste pas à l'impression que l'attitude de M. Krae-

mer, malgré son ton de défi et sa joie du scandale, relève de l'ordre apologétique; nous vivons en un temps où le *non* semble plus nourrissant que le *oui*. Et pourtant, ce négativisme théologique nous séduirait-il à ce point si son pathos n'était que transitoire? Il recèle, croyons-nous, une part de vérité profonde : nous ne pouvons parler de Dieu qu'en concepts empruntés aux réalités créées dont il nous faut, jusqu'au bout, *nier* les imperfections et les limitations. La diversité des analogues est plus foncière que leur « communauté » : *simpliciter diversa*. Quand on ne s'est pas élevé au plan de l'analogie, il est bien rare qu'on parvienne à exprimer cette diversité autrement qu'en faisant appel à la *contrariété*. Or les contraires sont dans le même genre. Perçoit-on que l'on a fait ainsi évanouir la diversité que l'on cherchait à capter, on recourt alors à un tout autre ordre de distinction : celle que le péché a introduite dans le monde. L'existence créée s'identifie dès lors au mal, en dépit de toutes les dénégations verbales, en dépit de toutes les intentions profondes. Ce n'est pas là ce que l'on veut, ce n'est pas là ce que l'on dit, pour reprendre la distinction de Maritain, mais c'est là ce que l'on fait. Et certes, le Christ détruit le péché, mais c'est plus radicalement encore qu'on ne l'entend, puisqu'il retire l'homme de sa condition dialectique, lui permettant d'être homme en exercice d'humanité avec d'autant plus de perfection et de liberté qu'il est adopté comme enfant de Dieu.

L'Église et les religions non chrétiennes

Cette préférence si constamment accordée au négatif, à la privation, se retrouve dans le traitement auquel M. Kraemer soumet l'histoire des religions. Ici aussi, nous sommes tout d'abord séduits par une manière synthétique, proprement spirituelle, de considérer chaque religion comme s'organisant et se déployant autour d'un noyau central, d'une idée-mère, et non comme un conglomérat de dogmes et de pratiques réuni au hasard des confluences historiques, sans lien vital, sans unité essentielle. On sait combien l'histoire des religions se développe dans cette direction : tout en poursuivant l'étude des migrations et des transformations

d'ordre mythique ou culturel, elle s'efforce de plus en plus de saisir les religions dans leur totalité organique qui explique seule leur vitalité et leur virulence. Mais la réaction contre la « vivisection » ne va-t-elle pas plus loin ? C'est une erreur que d'attribuer à toutes les religions ce « totalitarisme » dont parle M. Kraemer, qui les rendrait tout entières et radicalement exclusives de tout effet de grâce. A y regarder de près, on s'aperçoit qu'il leur applique à toutes la définition de l'hérésie (comme tout à l'heure nous le surprenions en train de reconstruire le monde sur le modèle du péché) : ce penchant, où le pousse la théologie dialectique, a été encouragé, sans nul doute, par le milieu où il a exercé son apostolat et où l'Islam est d'une particulière virulence. Car l'Islam, à n'en pas douter, est à ranger parmi les hérésies : la Révélation biblique, pour être mal connue, n'y est pas ignorée, elle y est formellement rejetée quant aux vérités essentielles : l'Incarnation et la Trinité; mais c'est bien à la Révélation que le Coran entend se rattacher, et sa position de base (y compris le rôle qu'il attribue au prophète) n'est pas plus *extranea* que la bizarre mythologie de l'hérésie manichéenne (Mani, lui aussi, relève du christianisme, les études récentes confirment de plus en plus le sentiment des Pères de l'Église à ce sujet). Or le propre de l'hérésie est de *choisir* parmi les vérités divines, et, par conséquent, de substituer au motif formel de la foi un motif tout humain qui abolit du coup celle-ci. C'est le caractère négateur de l'hérésie qui la définit et qui seul rend compte de l'organisation des autres éléments qu'elle intègre. (Ceci au point de vue formel; au point de vue psychologique il peut en être autrement, par exemple chez l'hérétique matériel.) Je crois qu'il est impossible de vivre en contact prolongé avec l'Islam sans ressentir l'*exclusion* qu'il inflige au christianisme authentique, et cela d'autant plus vivement qu'il fait une place plus importante à la personne de Jésus, prophète et saint. Que l'Islam se soit chargé de toutes sortes d'éléments adventices (pratiques de piété, sociologie, doctrines relatives à sa constitution sociale communautaire, problème de l'imâmat), qu'il se soit enrichi d'une mystique qui, pour s'appuyer sur le Coran, se nourrit cependant de fait à des sources plus pures, rien de cela n'empêche qu'il assure son unité en faisant bloc *contre* la Révélation biblique, en tant

même que le Coran prétend l'accomplir et la rectifier. Et, dès lors, il est très vrai de dire que même ses doctrines les plus proches de la vérité révélée, celles mêmes qu'il lui emprunte, sont affectées du coefficient que leur confère le « refus primordial ». Tout cela M. Kraemer l'a très bien vu. Il est caractéristique qu'il ait, avec une grande habileté d'ailleurs, étendu cette manière de voir aux autres religions qui, dès l'origine, plus composites, ne se présentent pas essentiellement comme la négation d'une vérité proposée par la Révélation. Il a très bien vu que dans ce cas on ne pouvait plus parler de « totalitarisme » qu'au sens secondaire où le terme s'applique au « syncrétisme » : l'hindouisme, le monde religieux chinois *s'opposent* alors à la Révélation en tant qu'ils se montrent trop universellement accueillants à tout vent de doctrine.

Église et Chrétienté

La consistance accidentelle, historique, des systèmes religieux du monde se durcit, dans l'analyse de M. Kraemer, au point de leur conférer allure d' « églises ». En revanche, ce n'est pas le trait le moins étrange de sa pensée, l'Église du Christ, elle, n'apparaît guère que comme le substrat, à peine indiqué, des « chrétientés historiques ». Dans un passage de son livre (145=131-132) il paraît désigner sous le nom de « christianisme empirique » (il faudrait dire phénoménal, car le réalisme biblique de notre auteur, soit dit en passant, n'use pas moins de termes philosophiques que la théologie « intellectualiste » qu'il répudie; à cela près qu'il emprunte au vocabulaire des philosophies issues de Kant ou de Hegel) ce que nous nommerions « chrétienté » : ce n'est pas l'Église (M. Kraemer dit : la Révélation dans le Christ), mais c'est une réalité sociale qui est immédiatement sous l'influx de l'Église :

> La grande différence qui sépare le christianisme phénoménal des autres croyances, c'est qu'il s'est tenu et continue de se tenir sous l'influx et le jugement de la révélation du Christ, ce qui explique que sa situation soit différente de celle des autres religions (145=132).

Mais plus loin (427 sq.=375 sq.) on comprend qu'il s'a-

git de la société ecclésiastique elle-même, de l'Église dans toute sa réalité historique, et qu'il ne parvient pas à tracer la démarcation entre cette réalité empirique et la réalité transcendante qui devrait s'identifier à l'Église. C'est qu'en somme, pour lui, l'Église est essentiellement invisible : ce qui s'en voit n'est pas en meilleure posture que telle société humaine donnée dans laquelle, nous le croyons comme M. Kraemer, Dieu opère invisiblement.

Le royaume de Dieu, le règne de Dieu dans une fraternité d'hommes rachetés est la fin de toute l'histoire humaine, et Dieu est seul à savoir comment cela pourra se réaliser. Un des facteurs essentiels et dynamiques dans l'attitude de foi du chrétien est qu'elle implique une confiance inébranlable dans la réalisation de cette fin par Dieu, le Père du Seigneur Jésus-Christ, au temps de son bon plaisir, à travers, et malgré, les forces humaines... La vision de Dieu, dieu de la création, de la rédemption et de l'histoire, implique que Dieu est également à l'œuvre dans l'homme et dans le monde, encore que, du fait de la corruption et du désordre que le péché met dans tous les domaines de la vie, aucun esprit humain n'est en mesure de dire précisément où il est à l'œuvre et où il ne l'est pas. Ceci veut dire en pratique qu'une poussée vers une philosophie de l'histoire est toujours présente dans la conception chrétienne de la vie, mais que son exécution ne sera jamais qu'une tentative partielle et transitoire. La conception chrétienne comporte également la croyance que Dieu, le créateur et le rédempteur, est à l'œuvre dans les tentatives humaines de dominer la vie, ce qu'on appelle d'une façon générale la sphère culturelle sous ses divers aspects, et dans les « valeurs » humaines qui résultent de ces tentatives.

Ce texte ne nous permet pas de douter que l'auteur vise en premier lieu ce que nous appelons l'Église, en second lieu, le domaine du temporel chrétien; de celui-ci il dit, à la suite :

En toute culture humaine, il y a un mélange de service rendu à Dieu et de rébellion contre Dieu. Affecter à ces « valeurs » et à ce domaine de la vie humaine des sanctions divines, en les proclamant « ordres » de vie divine, est méconnaître leur nature « relative » et minimiser le désordre que la corruption du péché introduit dans la vie. La conception biblique selon laquelle la Volonté de Dieu est tout à la fois la loi, la crise et le jugement de la nature et de l'histoire, exclut la possibilité de sanctifier tout domaine de la vie humaine (*excludes the possibility of sanctifying any human sphere of life*; la traduction allemande comporte une tout autre nuance : ... *schliesst die Möglichkeit aus, irgend eine Lebenssphäre mit einem Heiligenschein zu umgeben*; ou bien M. Kraemer en a-t-il profité pour modifier son texte anglais ?).

Il termine cependant par une note d'optimisme viril : Dieu étant à l'œuvre dans le monde où il nous a placés,

toutes les attitudes culturelles, sociales et politiques, s'enracinent en définitive dans les postulations nettes au sujet de la nature et de la volonté de Dieu, de la nature et de la destinée de l'homme.

Il est très vrai que la justification rectifie la personne humaine sans restaurer la nature humaine dans la plénitude de ses privilèges originels; il est très vrai que la société humaine, sa culture et sa civilisation ne seront jamais sanctifiées au point d'être à l'abri de la dévastation du péché, et que le progrès humain, dont le christianisme doit être un ferment, n'est ni rectiligne, ni continu. Mais il y a bien une société, et une seule, qui, par son principe d'unité vitale, qui est le Saint-Esprit, par sa hiérarchie dérivée du pouvoir conféré aux apôtres par le Christ lui-même, par son culte qui est l'épanouissement dans le temps et dans l'espace du sacrifice d'amour de la Croix, est déjà, malgré les déficiences des hommes qui la composent, mais aussi en eux et par eux, sainte et porteuse de sainteté. La condition dialectique de l'homme n'est pas le fait de dire *oui* et *non* en même temps et sous le même rapport, mais bien de n'être pas encore entièrement réduit sous l'empire de la grâce : ce n'est pas un état de contradiction, mais un état de tension, une condition militante, non une condition absurde. Ainsi, nous sommes bien d'accord avec M. Kraemer quand il décourage l'aspiration de certains chrétiens à faire concurrence à tel système social prometteur de bonheur temporel, ou à faire de la réussite sociale ou civilisatrice la pierre de touche et la garantie de la christianisation. Et cela tient, bien sûr, aux blessures du péché originel, mais aussi au mode chrétien dont nous parvient le salut, à la Croix qui en est la source et l'eau vive qui nous abreuve jusqu'à la fin des temps.

Ainsi quand il traite *ex professo* de l'Église, M. Kraemer se montre-t-il partagé entre deux ordres de réalité qu'il ne parvient pas à hiérarchiser. D'une part, il entend prendre très au sérieux l'unité ecclésiastique, l'absolu de la société des membres du Christ. De l'autre, se refusant à identifier l'Église avec l'une quelconque de ses réalisations terrestres, il se met dans l'impossibilité de distinguer efficacement

entre l'Église et les chrétiens; à ce qu'il appelle « la chrétienté empirique, la réalisation empirique de la chrétienté » il oppose la Révélation dans le Christ. Inutile de relever, avec tant de critiques de la « théologie dialectique » les inconvénients de cette doctrine, en vertu de laquelle la grâce, étant envisagée comme une pure motion, ne rencontre aucun sujet récepteur, ou, à l'autre extrême, conçue comme une réalité substantielle toute neuve et radicalement « étrangère », s'insère dans l'ordre naturel non pour le transformer, mais pour le désessencier. Le problème reste de savoir comment distinguer ce qui est de l'Église et ce qui n'est que superfétation humaine.

Églises anciennes et Églises nouvelles

D'autre part, M. Kraemer est bien trop réaliste pour négliger l'apport des « chrétientés historiques » dans l'édification des chrétientés nouvelles, mais il justifie ce point de vue par des arguments psychologiques : on ne saurait attendre des nouveaux chrétiens une création absolument nouvelle qui représenterait la traduction du message chrétien la plus parfaitement adaptée à leur vocation particulière. La spontanéité créatrice que cela supposerait

serait d'une dimension dont l'histoire n'a pas d'exemple. En outre... c'est une donnée première que le christianisme n'entre pas en Afrique ou en Asie dans un vide social et culturel : c'en est assez pour prouver qu'on n'échappe pas au problème de l'adaptation. Mais il n'en est pas moins vrai que le christianisme n'est pas, dans ces régions, entré dans la carrière comme s'il pénétrait dans le monde pour la première fois, comme s'il n'avait pas d'histoire. Qu'on le veuille ou non, cette histoire ne saurait être négligée [12]. Ainsi, ce qu

12. Cp. 324-325 = 288-289 : « Les formes occidentales du christianisme qui se rencontrent dans l'histoire de l'Église ne sont pas uniquement révélatrices de l'obnubilation et de la pétrification du christianisme évangélique; certes, elles en diffèrent et, bien que celui-c soit le seul paradigme valable pour toutes les chrétientés, d'hier, d'aujourd'hui et de demain, les jeunes Églises ne sauraient vivre et grandir comme s'il n'y avait jamais eu d'histoire de l'Eglise... En décrivant les religions non-chrétiennes, nous avons constamment soulign la richesse et la variété des modes par lesquels l'homme a cherché exprimer ses besoins religieux et ses aspirations dans le domaine d

est avant tout requis, au moment où nous sommes, des institutions missionnaires d'Occident quant à la solution du problème de l'adaptation, c'est de se débarrasser radicalement des limites orthodoxes et libérales, et de se concentrer d'autant plus sur le problème vital unique. Il s'agit de savoir comment nous allons préparer les voies qui permettront d'exprimer la religion de la révélation sous des formes indigènes qui en rendent le véritable caractère d'une manière exacte et vigoureuse. La voie la plus sûre pour atteindre ce but implique une conception plus profonde de notre obéissance au Christ et de la « légation » dont nous sommes revêtus par lui; car, partout où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté (II Cor., III, 17), la liberté de faire non ce qui nous plaît, mais ce qui Lui plaît à Lui (318=283).

Je crois que M. Kraemer a fort bien fait de réduire le problème de l'adaptation à la « traduction » du message chrétien par le missionnaire en termes indigènes, et, d'autre part, à la création, par les nouveaux chrétiens, d'une vie temporelle inspirée par le christianisme, où celui-ci se fait jour dans les multiples inventions sociales et culturelles des peuples. Il a très bien vu, notamment, les difficultés de cette « traduction » dont il est requis à la fois qu'elle transmette des notions qui soient intelligibles, c'est-à-dire qu'elle use de termes (et de gestes, et de coutumes, car il faut prendre « langage » au sens large) déjà en cours, et qu'elle n'estompe pas la nouveauté chrétienne qu'une présentation trop « couleur locale » risque de diluer à l'excès. Les convertis sont fort sensibles à ce dernier danger : la révolution qu'il ont pâtie leur paraît compromise du fait d'être exprimée en termes trop usés, partant trop ambigus. Ils répugnent à une cautérisation trop rapide de la déchirure faite par la Croix. On sait que sur le seul plan linguistique le missionnaire hésite souvent entre l'adoption de termes indigènes qu'il s'agit de gauchir pour leur faire rendre la notion chrétienne, et l'importation de vocables totalement étrangers,

la théologie, du culte, de l'art, en divers types d'organisation et de présentation. Pour n'en donner que quelques exemples, la méditation, l'ascèse, le renoncement au monde, ou, parmi les religions tribales, le besoin naturel d'expression sociale de la vie religieuse : ce sont là des habitudes qui sont profondément enracinées dans l'âme orientale et qui ont au moins autant de droit à l'existence que l'attitude contraire de nos pays d'Europe. Il importe très peu qu'elles ne cadrent pas avec nos traditions et nos réactions premières de protestants, mais il importe beaucoup de savoir comment, à la lumière du réalisme biblique, elles peuvent contribuer à promouvoir une vie chrétienne à la fois pure et vigoureuse. »

empruntés aux langues européennes et donc privés de résonances indigènes, mais sémantiquement « durs ». Il n'y a d'autres règles que celles qu'inspire la situation concrète; chaque langue, chaque civilisation offre des possibilités particulières. L'évolution des mœurs et des usages linguistiques dans le milieu païen peut rendre disponible un terme indigène ou, au contraire, le frapper d'incapacité. Il en va de même des usages. Mais ici intervient une considération dynamique. A en tenir compte, on voit combien il est peu plausible de penser avec M. Kraemer que les religions soient nécessairement *totalitaires* : bien au contraire, c'est parce qu'elles sont, en tant même qu'humaines, de type syncrétiste, qu'elles présentent des zones susceptibles d'être séparées du centre, des éléments que l'on pourra récupérer au service du Message. Non pas évidemment qu'il s'agisse de « fragments » de la Révélation (la grâce du Christ agissant invisiblement dans les âmes qui ne se rattachent pas visiblement à l'Église, opère non pas dans les religions mais *contre* elles) : ce sont là des réalités naturelles, des parties saines ou facilement sanables de la nature humaine. Le pessimisme radical de l'auteur se révèle par exemple dans le jugement sévère qu'il porte sur les décisions romaines au sujet des rites civils au Japon et au Mandchukuo (403-404 = 354-355). Il est vrai de dire que ces rites, même laïcisés et dissociés du Shinto, étaient encore détournés au profit d'une statolâtrie foncièrement païenne; mais de soi, tels qu'ils étaient officiellement proposés à l'exercice des citoyens, ils ne disent rien de plus que le respect dû à l'autorité civile, ils n'impliquent aucune profession de foi : et, pour le cas où les apparences pouvaient donner à croire à une adhésion inconditionnelle et absolue, l'Instruction de la Propagande précisait qu'il serait du devoir des chrétiens de dissiper toute équivoque en déclarant dans quel sens ils entendent participer à ces cérémonies. Il reste que le danger de l'hypernationalisme guette les Japonais chrétiens, plus soucieux que les autres sans doute de faire preuve de patriotisme pour répondre aux soupçons que leur vaut leur affiliation à une religion « étrangère ». Nous partageons donc l'affliction des rédacteurs de l'*International Review of Missions* au sujet de la déclaration par laquelle la *One Protestant Christian Church of Japan* s'était ralliée, en 1940, à la politique de

l' « ordre nouveau » en Asie[13] ! Mais ces faiblesses ne nous font pas désespérer de l'ouverture de l'intelligence, capable de choisir ses symboles, de les assouplir et de les purifier à son usage. N'est porté à l'iconoclasme que celui qui, porté à l'idolâtrie, voit là le seul moyen de s'en défendre. Et là encore, la grandeur pathétique de ce geste d'amputation dissimule la grandeur plus authentique et plus divine de l'Église qui sait à la fois séparer les poissons et attendre avant d'arracher l'ivraie.

ÉGLISE ET FOI

Mais où donc rejoignons-nous l'Église de vérité ? Nous savons que, pour M. Kraemer, la vie chrétienne est avant tout obéissance, réponse à un mot d'ordre plutôt que réception d'une lumière ou communication d'une amitié, rencontre instantanée plutôt que vie d'intimité avec Dieu. Nous savons qu'il est en défiance contre tout ce que l'Église appelle mystique et que la vie intérieure chez des musulmans ou des dévots de la bhakti, au lieu d'apparaître comme une percée de grâce minant chez des âmes de bonne foi les erreurs de la religion officielle, comme la trace de l'action divine que les constructions humaines ne réussissent pas à éliminer radicalement même si elles en rendent précaire la conservation, fait pour lui figure de monstrueuse *parodie*, de contrefaçon démoniaque. A cette fin, il s'est appliqué non seulement à en dénoncer la fragilité, à faire ressortir la condition menacée d'une vie authentique mais pressée dans le cadre de l'erreur, non seulement à y déceler les interférences de l'orgueil et de la recherche de soi, si fréquentes chez les solitaires, mais encore à *identifier* cette attitude d'âme avec l'orgueil, et son fondement avec un panthéisme latent. A cette conclusion viennent pourtant s'opposer, chez M. Kraemer lui-même, deux considérations : d'une part, il lui en coûte de limiter le champ de la toute-puissance de la grâce divine; d'autre part, sa notion d'Église étant extrêmement imprécise et pauvre, il est privé d'une distinction indispensable entre l'appartenance visible et l'appartenance invisi-

13. *I.R.M.*, *XXX*, 1941, 247-252.

ble au Corps du Christ qui est l'Église. Or, seule cette distinction nous permet d'affirmer sans contradiction et que la grâce du Christ nous incorpore seule à l'Église, et que cette incorporation peut n'être pas *plénière*, qu'elle peut, entre autres, se faire sous un mode invisible, ce qui n'atteint pas la visibilité essentielle de l'Église elle-même. Enfin, qui ne voit que pour juger de la conformité ou de l'opposition à l'égard du Christ, il faut en venir à une discussion des articles de foi, à une confrontation doctrinale. Mais la méfiance des formules dogmatiques interdit cette voie à M. Kraemer qui en est réduit à cette affirmation : tout ce qui est en dehors du Christ n'est pas du Christ; mais parce qu'on se refuse à dire nettement ce qui est du Christ, elle se réduit à une tautologie insignifiante. Et quand nous parlons de confrontation dogmatique, cela ne veut évidemment pas dire que la vie que nous jugeons foncièrement chrétienne, fruit de grâce, exprime toujours ses rapports avec Dieu sous une forme explicite et exacte, avec toute la précision dont le Saint-Esprit gratifie la définition dogmatique de l'Église, ni même toujours qu'elle soit exempte d'erreurs : la langue des mystiques n'est pas celle des théologiens, mais les vrais mystiques ont le respect de la théologie, et les vrais théologiens savent qu'il faut parfois suppléer à l'impropriété des termes dont usent les mystiques. La doctrine et la pratique catholiques sont ici également opposées au libéralisme protestant, prompt à saluer la grâce dans des manifestations souvent douteuses, et au pessimisme étroit et, malgré tout, anthropomorphique, qui vient boucher les perspectives doctrinales de M. Kraemer.

Fidèle à son principe dialectique, la théologie de M. Kraemer entendra, elle aussi, renvoyer dos à dos le libéralisme dogmatique et cet intégrisme un peu court que les Américains nomment « fondamentalisme ». Ces derniers, nous dit-il, méconnaissent

le caractère dynamique et supra-doctrinal de la religion prophétique du réalisme biblique... Nous ne nions pas le moins du monde que, à parler théologiquement, il est très important d'avoir des idées précises sur ces sujets (la naissance virginale, l'inerrance biblique, la notion forensique et juridique de la rédemption, etc.), mais de faire de ces positions théologiques l'objet de la foi, comme le veulent les fondamentalistes, est une lamentable déformation de la révélation chrétienne. Un exemple tragique en est fourni par l'admirable chré-

tien et la belle intelligence qu'est le professeur T. C. Chao; il estime qu'il n'y a que deux façons de comprendre le Christ : ou bien de croire en lui comme en l'homme idéal qui, par son éminence morale et son œuvre, est notre sauveur et notre inspirateur, ou bien de croire en lui comme en la seconde personne divine. La divinité du Christ est certainement une « doctrine » essentielle du christianisme, mais présenter le Christ, Fils du Dieu vivant, comme la seconde personne divine est une obnubilation intellectuelle de l'Évangile qui ne peut provoquer qu'un mouvement de réaction (383-384=338-339).

Suivent des considérations psychologiques très justes sur la nécessité de présenter l'Évangile aux Chinois autrement que sous une forme trop sèchement dogmatique. C'est ici que l'on saisit au mieux les excès de la position de M. Kraemer. Il n'est pas jusqu'à la formulation dans laquelle l'Église du Christ, épouse du Saint-Esprit, explicite le donné révélé si souvent méconnu et faussé par les interprétations arbitraires et variables des chrétiens, même sincères et pieux, qui ne lui paraisse totalement hétérogène. On peut, dans ces conditions, se demander quel est au juste le contenu de ce réalisme biblique tant prôné, et H. H. Farmer n'a pas tort quand il dit qu'il nous est présenté comme « chose jugée ». La foi chrétienne se réduit à un sens global du péché et à la notion de révélation, toute autre précision est interdite sur le plan dogmatique; et pourtant on se croit autorisé à *rejeter* d'autres interprétations du donné. Au nom de quel principe d'interprétation ? Par quelle autorité ? On n'échappe pas à ces questions ultimes. Si la Trinité des Personnes divines est réduite au rang de « doctrine théologique » [14], comment la foi elle-même va-t-elle échapper à l'unitarisme ou au trithéisme ? L'apparente objectivité du « réalisme biblique » se réduit au ton tranchant et agressif d'un subjectivisme arbitraire qui, à l'encontre du protestantisme « moyen », se prive même des ressources de sa propre tradition. Sa rigueur, encore une fois, est toute « d'intention ».

*
* *

Pourtant à défaut de « biblisme », il faut rendre hom-

14. Faut-il rappeler que la tradition catholique, non seulement se garde de confondre donné de foi et conclusion théologique, mais dispose d'une gamme autrement nuancée de « notes théologiques » ?

mage au « réalisme » de M. Kraemer. Encore une fois, au terme de ce résumé où la part de la critique a été si forte, il faut relever la justesse des analyses psychologiques tant des milieux non chrétiens que du comportement missionnaire. Je souhaite que beaucoup de futurs missionnaires catholiques lisent ce livre : non seulement parce qu'ils y trouveront un regard plus ouvert et une franchise de jugement plus explicite que de coutume dans cette littérature, mais surtout pour qu'ils prennent une conscience plus avisée du rattachement de *tous* les problèmes missionnaires aux dogmes fondamentaux de notre foi. Les positions de M. Kraemer sont provocantes : il n'est que de les examiner en elles-mêmes, sans préjudice des faits qu'elles cherchent à expliquer, des normes qu'elles entendent inspirer, pour être reconduit aux vérités vivifiantes et immuables que son cœur pressent et que son système ruine. En allant ainsi au cœur des choses, nous espérons n'avoir détourné personne de profiter des richesses de son expérience et de sa science : aussi bien, pour nous, la pensée d'un homme, quelle que soit sa densité, est-elle rarement « totalitaire » au point qu'il ne s'en laisse rien dissocier. Mais, avec M. Kraemer répondant à ses critiques de Tambaram, nous estimons moins grave le risque d'une critique trop acerbe que celui d'une « excessive politesse voilant, plus ou moins inconsciemment, l'indifférence ou la désaffection quant aux questions de principes ».

P. DE MENASCE, O. P.

NOTES ET RÉFLEXIONS

PLURALISME OU IDEOLOGIE D'ETAT

A propos de la poussée pour le monopole scolaire, on a beaucoup parlé dans les milieux catholiques, et trop vite à mon sens, de prétentions totalitaires. On a même dit, — d'un mot que les adversaires ne se sont pas privés d'employer à leur tour contre les catholiques, alors que tous les Français devraient renoncer à se le jeter à la face —, de survivance nazie.

En pure logique, un État qui refuserait la liberté d'enseignement tout en posant en principe et en pratiquant la neutralité religieuse de l'école publique, c'est-à-dire en reconnaissant que l'homme ne lui appartient pas totalitairement, que l'État n'a pas le droit de s'adjuger la formation totale de l'enfant, en sorte qu'il arrête lui-même sa mainmise sur la jeunesse au seuil de la personne spirituelle, ne mériterait pas d'être qualifié de totalitaire. Mais si, en pure logique, la restriction ou le refus pratique de la liberté d'enseignement ne font pas nécessairement l'État totalitaire, il faut bien convenir que psychologiquement ils risquent de faire glisser l'État sur la pente du totalitarisme.

Car les arguments qui paraissent valables pour prévenir la formation de deux jeunesses par l'instruction à l'âge de l'enfance risquent bien ensuite de paraître plus impérieux encore contre la formation de deux ou de plusieurs jeunesses par l'éducation, par les mouvements d'adolescents; ils risquent bien de valoir un jour contre le pluralisme syndical, voire contre la diversité des œuvres d'assistance, et ainsi de suite...

Notons cependant qu'il pourrait exister dans un pays un pluralisme, mais avec exclusion d'une idéologie particulièrement visée comme nuisible à la communauté nationale. Dans l'Angleterre du XVIIe et du XVIIIe siècle, la tolérance était accordée aux diverses formes du protestantisme, même à ses dissidents qui avaient été longtemps exclus de la vie publique et privés de la liberté de culte; mais elle était refusée aux catholiques. On pourrait par analogie concevoir une République française accueillante aux diverses obédiences se rattachant à l'idéologie « de gauche », réservant pour elles une neutralité effective, et se te-

nant au contraire sur une réserve hostile à l'égard des confessions chrétiennes jugées incompatibles avec le républicanisme.

Du côté catholique se manifeste une certaine appréhension à la perspective d'une pareille exclusion.

« Ce que nous ne pourrions supporter, écrivait récemment Mgr Fleury, évêque de Nancy, ce serait de voir se renouveler l'interdiction d'apporter notre effort de catholiques au travail de reconstruction de la France, non seulement au regard de ceux qui ont la foi, qui sentent vivement leur devoir de mettre au service du pays leurs richesses spirituelles incomparables, puisque sans elles il ne peut se relever, mais même au regard des indifférents à qui l'histoire de quinze siècles apprend ce que le catholicisme a fait de la France, les merveilles de la civilisation chrétienne sont des titres irrécusables que gardent les catholiques de continuer à servir et la garantie de la valeur de leur action. »

Nous ne pensons pas qu'actuellement, dans la France de la libération, ce risque existe, sinon en ce sens que la tentation d'intolérance guette toujours une famille spirituelle au regard de sa voisine.

Certaines polémiques récentes font croire que les deux grandes familles spirituelles qui se détachent aujourd'hui dans la nation par leur dynamisme se soupçonnent actuellement de cette tendance à une intransigeance exclusive.

L'acharnement mis par les communistes à pousser au monopole scolaire, à marquer entre croyants et laïcs une cassure que la résistance semblait devoir faire oublier, à situer l'Église dans le camp des auxiliaires de la réaction, — tout cela a répandu parmi les catholiques l'idée que la France se trouvait effectivement menacée par l'offensive d'une nouvelle idéologie tyrannique, dont l'attrait sur les masses créerait un formidable danger pour la vie spirituelle du monde. Seul l'esprit chrétien pourrait, en définitive, sauvegarder ce respect de la personne humaine dont le sort a été l'enjeu du conflit qui vient de se terminer.

Inversement, du côté communiste, on ne cache plus la méfiance qu'on professe à l'endroit de l'Église et du catholicisme. Tout en tendant parfois encore la main aux travailleurs catholiques, on jette sur l'Église à laquelle ils appartiennent des accusations nettement calomnieuses. On reprend chaque jour dans la presse le procès du Saint-Siège, qu'on représente comme complice du fascisme international; on accuse l'épiscopat français de mobiliser les forces de la réaction pour rejeter les communistes dans un véritable « ghetto politique » (le mot est de Pierre Hervé dans *Action*), ce qui d'ailleurs n'empêche pas de s'étonner que des catholiques résistants, qui avaient proclamé leur admiration

pour le dévouement des communistes aux valeurs humaines, pour la spiritualité diffuse qui animait au sacrifice les masses ouvrières, puissent aujourd'hui dénoncer la menace du communisme. « Mauriac, où allez-vous ? » s'exclamait récemment Claude Morgan dans les *Lettres Françaises*, à l'adresse du grand écrivain dont les articles du *Figaro* traduisent le malaise de la conscience catholique.

Deux ordres de préoccupations donnent une acuité particulière à ce débat.

1° Le premier, qui se situe dans le prolongement du problème scolaire, touche à la formation de la jeunesse. Tout le monde s'accorde à déplorer l'effroyable abaissement de la moralité publique et à insister sur l'urgence qu'il y a à redonner aux jeunes des principes et des habitudes d'honnêteté personnelle et de virilité; mais naturellement on dispute entre croyants et incroyants sur le point de savoir qui est responsable de la discipline des mœurs et qui offre les meilleurs moyens de l'enrayer. Sans doute, chacun a sa solution formelle. Les catholiques ont dit, dès l'origine de l'école laïque, qu'à supprimer l'enseignement de Dieu, fondement des valeurs morales, on risquerait d'ébranler la moralité individuelle et sociale. Les laïcs répliquent que le fléchissement est une des conséquences du boycottage de l'école publique et des œuvres laïques par Vichy. Ils s'offensent de ce que l'on fasse peser sur « l'école sans Dieu » le soupçon d'être une école sans morale et où le personnel n'aurait pas pour l'enfant un respect au moins égal à celui des éducateurs religieux.

Ce premier dissentiment devrait pouvoir se résoudre dans un effort parallèle des diverses familles spirituelles, dans une émulation de chaque groupe, en vue du bien commun. Mais encore faudrait-il pour cela que chacun fût assuré, pour ses œuvres de jeunesse, d'obtenir des autorités publiques la promesse d'un respect absolu de leur autonomie et une aide égale pour leur développement.

Ce qui pose tout le problème du régime des œuvres de jeunesse.

Que sera ce régime ? Après avoir confié au ministère de l'Éducation nationale toutes les questions relatives à la jeunesse, verra-t-on l'État ignorer l'existence des autorités spirituelles qui ont le contrôle d'une grande partie des œuvres de jeunesse, ou bien admettra-t-on, comme le suggérait M. Gérard dans *Esprit* (mai 1945), que « les autorités spirituelles du pays — et ce terme ne désigne pas seulement les catholiques ou les protestants — devraient collaborer avec l'État pour établir un compromis qui préciserait la place et le rôle des œuvres de jeunesse qui doivent donner, à côté de l'école, l'éducation spirituelle à nos enfants ».

Là encore nous retrouvons à un stade supérieur le problème de la neutralité. Qu'il n'y ait dans la France de la Libération d'autre solution que l'affirmation par tous les détenteurs de l'autorité, et par tous les partis, qu'on renonce à toute tentative de dirigisme, nous pensons, en posant ce principe, être dans la logique du temps et faire écho à la volonté la plus profonde de la jeunesse française. Dans un remarquable article de la revue *Université 1945*, M. Michel Henry, décrivant les expériences d'un étudiant français, affirme qu'un des principes essentiels de l'Université doit être, au gré de ceux qui ont passé par le maquis et la résistance, le droit à l'autonomie et à l'indépendance.

« Aucun dirigisme d'origine étatique ne saurait influencer l'enseignement, les tentatives faites dans ce sens par Vichy ont d'ailleurs complètement échoué. Il ne s'agit pas, toutefois, de revenir à la notion de neutralité telle que l'avait définie et prônée l'Université d'avant-guerre; cette neutralité ne servait qu'à couvrir une ignorance et une aliénation dont nous avons parlé; la neutralité politique signifiait seulement la nullité des connaissances et de la conscience politique des étudiants, et la neutralité religieuse indiquait l'impossibilité pour toute vie religieuse de se développer à l'intérieur de l'Université. La conséquence de ces deux neutralités était ainsi de retirer à l'étudiant sa condition de citoyen soucieux des problèmes nationaux, sa condition d'homme soucieux de son destin, et d'en faire, au moins dans le cadre de ses études, un être incomplet. Autrement dit, c'était l'empêcher d'assumer sa condition d'homme à l'intérieur de la vocation étudiante qu'il avait choisie.

« L'Université demain ne sera pas neutre, elle sera indépendante. Aucun des problèmes fondamentaux de l'existence humaine ne sera passé sous silence, mis entre parenthèses. Simplement, aucune solution à ce problème ne pourra être imposée du dehors ou d'en haut, aucun dirigisme politique ou moral ne sera toléré venant de l'État ou des professeurs. »

Ce qui est dit ici de l'enseignement supérieur d'État nous paraît devoir être la maxime gouvernant la conduite de l'État au regard des œuvres de jeunesse.

2° Le second terrain de débat est celui de l'*action politique*. La question qui domine aujourd'hui notre vie politique est celle des réformes de structure qui doivent modifier le régime économique et social.

La quasi-unanimité de la nation s'est prononcée pour ces réformes; pourtant, si elles viennent d'être entamées elles ne sont pas menées sans timidité et sans hésitation.

Les communistes rendent responsables de ces retards les manœuvres de l'Église catholique et du parti qu'elle aurait suscité,

le M.R.P. Ils ne nient pas qu'il existe des catholiques sociaux sincères, mais, disent-ils, « le christianisme social apparaît comme la bouée de sauvetage des classes dirigeantes ». Derrière lui, ils discernent l'Église éternellement liée aux forces de réaction, « force d'opposition à la révolution plus redoutable sans doute que toute autre, puisqu'elle donne aux intérêts qui se défendent la couleur de préoccupations idéalistes ». Ainsi l'Église romaine espère-t-elle rétablir ou maintenir en France une domination politique et sociale qu'elle demande dans tous les pays aux régimes de tendance fasciste de faire triompher.

« Votre avidité de pouvoir, écrit un des polémistes les plus marquants, M. Pierre Hervé, votre obstination à ne pas vouloir revenir de bon gré sur les avantages concédés par Vichy, vos tentatives pour introduire dans le nouveau régime des réformes inspirées d'un esprit paternaliste, hélas! trop connu, font que la question de l'Église est de nouveau posée en France. Derrière le M.R.P., une réaction compromise dans le complot de Pétain a fait bloc. »

Et c'est la description du grand dessein ecclésiastique où les partis chrétiens sociaux deviennent l'instrument chargé de limiter les aspirations sociales et politiques du peuple en les détournant du socialisme authentique.

Si donc les catholiques démocrates, dont leurs adversaires veulent bien parfois mettre hors de cause la sincérité personnelle (sinon la clairvoyance), suggèrent aujourd'hui que c'est précisément parce qu'ils désirent loyalement la réalisation de réformes sociales qu'ils travaillent à arracher les Français aux vieilles querelles religieuses, qu'ils veulent y mettre fin d'une manière claire en donnant aux diverses sociétés spirituelles non seulement la faculté de vivre libres, mais de poursuivre leur activité, il y a tout lieu de penser qu'ils provoqueront un sursaut. On les accusera pour le moins de s'employer à « sauver le crédit d'un appareil résolument réactionnaire compromis par sa solidarité avec tous les gouvernements » les plus rebelles à tout progrès.

Le débat nous paraît trop grave pour qu'on puisse l'esquiver; s'il ne s'agissait que de la réputation personnelle de certains catholiques avancés, on pourrait se contenter de sourire du roman, bien surprenant pour qui est au courant des choses et des milieux catholiques, d'un M.R.P. forgé par les évêques, et l'on pourrait faire remarquer que ce qu'il faut bien appeler la nullité de la politique religieuse de ce nouveau parti peut rassurer sur son utilisation par l'Église. Mais il s'agit de bien autre chose : il s'agit d'empêcher que ne s'empoisonnent d'équivoque les rapports entre les Français.

La position des catholiques « avancés », qui ont gagné en

nombre et en influence dans l'Église de France, déconcerte les marxistes qui les observent; c'est qu'ils ne discernent ni la liberté très grande dont jouissent les catholiques sur le plan de l'action civique et sociale, ni le sens de la solidarité très étroite qui les attache à l'Église.

Les catholiques ne reçoivent pas de mots d'ordre politiques et n'admettent pas qu'un mandat impératif puisse les obliger à prendre, pour des raisons tactiques, une position déterminée :

« Nous sommes infiniment libres sur le plan de la cité terrestre, écrit M. Jean Lacroix dans *Temps présent* (4 janvier 1946), car la communauté à laquelle nous appartenons en tant que chrétiens n'est pas politique mais religieuse. Nous pouvons, sans briser la solidarité spirituelle et sociologique avec la hiérarchie et nos coreligionnaires, œuvrer comme nous l'entendons pour la libération des peuples et une nouvelle révolution française. Sans doute se peut-il parfois, qu'entraînée par la faiblesse humaine, l'Église s'efforce de violenter les consciences et de faire jouer la solidarité religieuse au profit d'une solidarité politique à sens unique. Nous ne méconnaissons aucunement le péril, mais il ne faudrait pas oublier que le chrétien a dans sa doctrine même de quoi y faire face. Et que des communistes et d'autres le dénoncent sans cesse, nous n'y voyons aucun inconvénient et beaucoup d'avantages, à une condition cependant : que la critique porte toujours contre l'utilisation de la religion, jamais contre la religion elle-même. »

Mais, en revanche, il n'est pas de fidèles qu'on puisse, à un moment donné, soit séparer de l'Église, soit opposer à l'Église. Le catholicisme n'est pas un parti, il est une religion, au sens étymologique du mot. On ne se relie au Christ qu'en se reliant à la société organisée et visible qu'il a instituée, et par où il se communique, en s'unissant aux frères que l'on y retrouve. Ici les distinctions entre l'Église officielle et un esprit du Christ, qui seraient deux choses séparées, sont vaines. Vainement dirait-on : « Nous reconnaissons que vous êtes du Christ, nous apprécions en vous l'esprit du Christ... mais pourquoi êtes-vous avec les curés ? » Les croyants répondent : si nous avons quelque chose en nous de l'esprit du Christ, c'est à l'Église que nous le devons, c'est en vivant de sa vie que nous nous en nourrissons. Car elle est vraiment, à travers des apparences humaines et des déficiences inévitables, le Christ vivant.

De la Fille de la Charité au militant de l'action sociale, tout chrétien qui vit sa foi veut la traduire dans une action humaine au bénéfice de ses frères; mais il sait bien qu'il couperait à la racine cet effort s'il admettait un seul instant que, pour suivre ses frères, il doit s'opposer à l'Église par où cette foi et ce souci

du bien des autres lui sont constamment communiqués et où ils s'alimentent et se renouvellent. Il ne peut pas ne pas être soumis à cette hiérarchie dont il sait bien qu'elle doit le guider dans les choses religieuses, et il ne songe à lui contester ni le respect, ni l'obéissance filiale. Il ne peut pas rompre le contact sociologique avec la masse des chrétiens dont il fait partie, où il baigne spirituellement, à la communion de qui il doit souvent le peu de sainteté dont il s'efforce de témoigner, à laquelle, en un mot, il « colle » et il entend « coller », ne serait-ce d'ailleurs que dans l'espoir de lui faire partager ses préoccupations sociales.

Au reste, les communistes seraient-ils fondés à reprocher aux catholiques cette solidarité de groupe, eux qui précisément la ressentent si fort quand il s'agit ou du milieu travailleur ou, mieux encore, de la société qui leur apparaît incarner leur idéal marxiste, la Russie soviétique ?

Nous n'avons jusqu'ici parlé que de l'antagonisme qui s'est accusé depuis un an à peu près entre catholiques et communistes. Pourtant, le problème de la politique religieuse de la France ne se réduit pas à ce débat à deux.

Sur l'échiquier électoral et parlementaire, il faut bien évidemment tenir grand compte des dispositions des socialistes, des radicaux et de tous les éléments qui représentent la vieille garde républicaine. Ceux-là sont extrêmement sensibles, surtout en matière scolaire et, par voie de conséquence, à propos des congrégations d'une part, à propos des mouvements de jeunesse d'autre part, à l'opposition entre laïcs et cléricaux. Ils restent gardiens vigilants de la laïcité au moins dans la lettre des lois. On a pu s'en convaincre au printemps dernier : les sections départementales du parti S.F.I.O., dont les instituteurs syndiqués représentent souvent les cadres, ont manifesté une intransigeance absolue à l'égard de toute innovation scolaire.

Cependant, les dirigeants au moins de ces partis semblent mieux comprendre le danger qu'il y aurait à situer de nouveau les luttes politiques sur le terrain religieux, et peut-être l'exercice du pouvoir a-t-il contribué à le leur enseigner ? Bien sûr, les vieilles défiances contre le cléricalisme subsistent presque intactes, et il faut admettre que des souvenirs qui jalonnent toute l'histoire de la IIIe République au moins jusqu'à la première guerre, et que les fausses démarches de certains catholiques sous Vichy ont ravivés, expliquent ces défiances. Mais il y a eu des faits nouveaux; les politiques se souviennent de l'attitude des dirigeants de l'Église de France dans la crise de 1934; ils savent qu'à ce moment le refus des chefs a retenu la masse contre la tentation de rejoindre les mouvements hostiles à la République. Sans en convenir toujours explicitement, ils comprennent qu'il

n'est pas politique de rejeter de nouveau les catholiques dans l'opposition antirépublicaine dont ils sont sortis, trop lentement peut-être, mais du moins sincèrement pour la plupart.

Peut-être, encore qu'ils n'accordent pas à ce genre de documentation l'attention que leur presse y donnait autrefois, ont-ils remarqué récemment le paragraphe de la déclaration des Cardinaux et Archevêques de France (13 novembre 1945) rejetant comme contraire à la doctrine de l'Église le cléricalisme, défini comme « l'immixtion du clergé dans le domaine politique de l'État » ou cette « tendance que pourrait avoir un chef spirituel à se servir des pouvoirs publics pour satisfaire sa volonté de domination ».

Cette déclaration, les journaux communistes, qui depuis quelques mois se montrent si appliqués à l'exégèse de textes épiscopaux moins défavorables à leur démonstration, n'ont pas consenti à l'enregistrer. Parmi les chefs socialistes et les radicaux, il se pourrait que l'instinct politique fût moins obscurci par le fanatisme idéologique, que l'on appréciât mieux les dispositions des catholiques de France.

Mais le problème qui s'offre au politique n'a pas seulement un aspect négatif, il ne consiste pas seulement à écarter un écueil politique, il a aussi un aspect positif, celui qui consiste à trouver le meilleur moyen, pour notre société idéologiquement divisée, de refaire une union qui ne soit point contrainte et, par conséquent, factice. Qui ne voit que ce moyen a été forgé dans la Résistance, et qu'il consiste à admettre que chacun trouve le secret d'un dévouement total aux valeurs communes dans le ressort de son propre idéal, de sa foi individuelle, de sa communion à une vie de groupe ?

Ici les catholiques ne sont pas seuls en cause. D'abord parce qu'au cours du dernier quart de siècle un rapprochement considérable, dont on mesure encore mal la portée, s'est opéré entre catholiques et protestants, qui ont repris conscience de ce qui les unit dans le Christ. S'ils apprécient encore très différemment certains problèmes immédiats comme le statut scolaire et même comme le statut des cultes, du moins sont-ils unis par un même souci de défendre la liberté des confessions religieuses dans l'union de la nation.

En outre, parce que dans l'épreuve prolongée de la guerre et de l'occupation ils ont été liés par des services échangés à tous leurs compatriotes libres-penseurs, francs-maçons, israélites, sans distinction d'étiquette. Ils sont portés, et d'autres croyants avec eux, à une appréciation semblable des facteurs moraux dans la vie sociale de leurs pays. Un gouvernement national, quel qu'il soit, aura donc à se poser non pas le problème de l'inté-

gration de telle œuvre confessionnelle, mais du regroupement et de l'utilisation des forces sociales que les diverses familles spirituelles lui offrent.

Il ne s'agit donc pas de demander pour un des groupes en cause une situation exceptionnelle ou prépondérante, mais d'obtenir que l'État assure l'équilibre moral du pays par une attitude et par des dispositions qui montrent clairement que toutes ces sociétés jouissent d'une liberté de mouvement absolue et égale. S'il veut employer au relèvement leur concurrence même, il lui faut reconnaître que les confessions chrétiennes entre autres animent aujourd'hui des forces jeunes, en plein développement, qui commencent à embrayer sur les milieux populaires. Il ne peut donc ni les laisser dans une condition diminuée et où leurs membres auraient l'impression d'être traités en citoyens de seconde zone, ni prétendre les ignorer, en vertu d'une neutralité qui aboutirait à rendre l'État étranger au mouvement de la vie même de son peuple.

André Latreille.

SITUATION EN POLOGNE AU POINT DE VUE RELIGIEUX

I. — Entre les deux guerres (1919-1939)

Après la première guerre mondiale, la Pologne entrait dans la famille internationale comme un pays catholique. En 1939, sur une population de près de 35.000.000 d'habitants, la Pologne comptait plus de 75 % de catholiques, 63 % de rit romain et plus de 10 % de rit grec. Il y avait aussi 11,8 % d'orthodoxes, 2,6 % de protestants, près de 10 % d'israélites. On peut dire que la Pologne était chrétienne pour plus de 90 %.

Sans doute, entre les deux guerres, la Pologne n'a pas échappé à la déchristianisation générale de l'Europe. Mais elle est restée spirituellement cette terre qu'au X[e] siècle le souverain polonais Miesko I[er] remettait après son baptême entre les mains du Saint-Siège. La Constitution de 1935, comme celle de 1921, reconnaissait à l'Église catholique la première place dans l'État. Jusqu'à dix-huit ans, la jeunesse devait obligatoirement recevoir une instruction religieuse sous le contrôle des autorités ecclésiastiques correspondant à la confession de l'enfant.

L'Action catholique avait pris un bel essor. Cinq quotidiens représentaient la presse catholique. De tous les journaux polonais, le plus fort tirage était atteint par *Le Petit Journal*, organe populaire de caractère nettement religieux.

II. — Sous l'occupation étrangère (1939-1945)

Après l'épreuve de 1939, la vie religieuse entra dans les catacombes. Dans la Pologne occidentale, incorporée au Reich allemand, plusieurs milliers de prêtres furent envoyés dans des camps de concentration. Nombre d'entre eux furent massacrés, les églises furent pillées ou brûlées, on détruisit les croix des routes; des trente églises catholiques de Poznan une seule restait accessible aux Polonais le dimanche. En semaine, une église n'était ouverte que pour un service funèbre. A la campagne, il fallait souvent faire plus de cent kilomètres pour atteindre un prêtre. Mais bientôt on s'organisa : des prêtres se mêlèrent aux ouvriers agricoles pour célébrer à l'aube une messe dans quelque

grange déserte. Des jeunes filles parcoururent les villages enseignant le catéchisme au risque de leur vie, organisant hommes et femmes en cercles du Rosaire, amenant un prêtre dans le plus grand secret une ou deux fois l'an.

La partie de la Pologne désignée sous le nom de « Gouvernement général » jouissait théoriquement de la liberté religieuse. Les nombreuses arrestations opérées dans le clergé furent donc faites sous des prétextes politiques. Ce fut au laïcat, par conséquent, secondé par quelques prêtres zélés, de prendre des initiatives religieuses. Pendant la plus dure période de l'occupation allemande, on créa clandestinement à Varsovie un Centre Universitaire Catholique, qui devint un foyer rayonnant de vie apostolique. La jeunesse participait à la messe dialoguée. En dépit du couvre-feu à 7 heures du soir, en dépit de l'épuisement physique, on organisait des adorations nocturnes. Dans cette jeunesse, on pouvait discerner deux groupes : d'une part, ceux pour qui l'idéal patriotique s'alliait à l'idéal religieux, et qui, renonçant à tout ce qui fait la joie de la jeunesse, servaient uniquement la cause de Dieu et de la patrie. D'autre part, un groupe de jeunes à la vie intérieure plus profonde, plus exclusivement attaché au « *sentire cum Ecclesia* ». Les membres de ce dernier groupe ont miraculeusement survécu à la tourmente; il y a lieu d'espérer qu'ils poursuivent vaillamment leur programme audacieux. Un troisième groupe, qu'il faut mentionner, groupa sous le nom de « *Credo* » nombre de gens de lettres, d'écrivains et de personnalités. Il publiait mensuellement une revue clandestine : *La Vérité*. Dans cette revue, dans des brochures, les sujets d'actualité furent étudiés à la lumière chrétienne pour chercher dans le domaine politique et social des réalisations chrétiennes. A cette activité littéraire, « *Credo* » joignit une œuvre admirable de secours religieux aux prisonniers : des milliers d'hosties furent distribuées aux détenus par des jeunes filles héroïques, par de jeunes médecins. On a exposé en ex-voto, à Notre-Dame de Czestochowa, un petit poudrier qui servit pendant des mois de ciboire.

III. — Depuis la formation du gouvernement provisoire d'unité nationale (1945)

Les articles constitutionnels relatifs à la vie religieuse sont toujours en vigueur. Par contre, le cadre territorial a été profondément modifié; la Pologne a perdu près d'une dizaine de diocèses à l'Est, notamment les deux diocèses de rit grec uni et le diocèse de rit arménien. Elle a acquis de nouveaux diocèses à l'Ouest. La Pologne actuelle a perdu près de 100.000 kilomètres carrés. Sa population est maintenant de 23.000.000 à peine, contre les 35.000.000 qu'elle nourrissait en 1939. Elle a donc perdu toute sa population orthodoxe et, comme on le sait, un chiffre très élevé de sa population israélite.

Les nouvelles tendances inspirées d'une philosophie matérialiste ne peuvent évidemment sympathiser avec le catholicisme, qui garde ses privilèges constitutionnels; mais, conscientes de sa force, elles se

gardent de l'attaquer de front. Elles mènent une campagne subtile dont quelques manœuvres sont intéressantes à signaler. La plus remarquable est la tentative pour détacher de Rome le catholicisme polonais, dont on connaît la fidélité traditionnelle au Siège de Pierre. La menace de ce côté est actuellement sérieuse. Déjà, pendant l'occupation allemande, une campagne insidieuse a été constamment menée contre Rome. On a voulu faire croire aux Polonais que, pour des raisons politiques, le Pape se désintéressait de leurs malheurs. Actuellement, l'activité du Vatican est constamment associée aux forces de réaction, on lui prête des sympathies pro-nazies. Sauf les hebdomadaires catholiques, toute la presse est d'une virulence extrême sur ce point. Accusant la Papauté de favoriser des nominations allemandes, le gouvernement de Varsovie en a pris prétexte pour rompre la convention concordataire de 1925. Cette rupture unilatérale a lieu au moment précis où l'Église de Pologne est en plein effort de reconstruction, où il lui faut pourvoir à une dizaine de sièges épiscopaux et rouvrir les séminaires fermés et dépeuplés par six années de guerre.

Peu avant la rupture, l'État a introduit le mariage civil, qui menace l'indissolubilité du lien matrimonial. Jusqu'à 1945, était seul reconnu le mariage religieux, pour lequel le prêtre était en même temps officier d'état civil. Cette nouvelle législation a provoqué une vive protestation de tout l'épiscopat polonais, et notamment une lettre pastorale du vénérable cardinal Sapieha. Il est indiscutable que. dans la crise morale développée par le bouleversement récent, ce coup porté à la famille atteint gravement l'Église de Pologne.

Il en est de même dans le domaine de l'instruction publique. Au grand Congrès de l'Éducation, tenu à Lodz en juin 1945, quelques voix se sont déjà fait entendre pour la suppression de l'enseignement religieux dans les écoles. Une mesure aussi radicale n'a pas été adoptée, mais on veut atteindre le même but par des voies détournées : d'une part, au nom de la liberté de conscience, prévue par la Constitution, les parents sont autorisés désormais à déclarer que l'enfant qu'ils confient à l'école est sans confession; cette déclaration, inconnue avant la guerre, demeure encore très rare malgré les encouragements officiels. D'autre part, seul le prêtre est autorisé à faire le catéchisme. L'extrême pénurie de prêtres, depuis la guerre, sera cause que la majorité des écoles ne pourront le voir. Cette mesure aurait été moins dommageable si les couvents avaient pu continuer leur travail d'éducation chrétienne et d'instruction religieuse, mais ils se trouvent désormais éliminés, car seul l'État a maintenant le droit d'avoir des écoles primaires. Cette décision est une grave atteinte à la liberté de l'enseignement. On sent également, dans les programmes scolaires, une poussée matérialiste. On a créé de nouvelles organisations de jeunes, telles que « *Walka Mlodych* » (Le Combat des Jeunes). Cette organisation d'inspiration étrangère, peu nombreuse encore, est soutenue par certains milieux officiels. Il est notable que plus de 40 % de ses membres se déclarent athées.

Autres faits inquiétants. Aussi bien que le clergé séculier et régulier, les élites intellectuelles et morales ont été décimées. La jeunesse la plus résistante ne trouve pas sa place dans la nouvelle structure

étatique. Nombre de ces jeunes se cachent encore ou rejoignent l'émigration. La réforme agraire a ruiné des milliers de foyers qui étaient encore de vrais centres de culture. Enfin les conditions de la guerre, la nécessité de vivre d'expédients, de se débrouiller, ont extrêmement affaibli le sens moral des jeunes et même des adultes. On devine aussi les conséquences pour les jeunes gens et les jeunes filles du travail forcé en Allemagne.

IV. — Motifs d'espérance

Il serait injuste néanmoins de ne souligner que les ombres du tableau. Si l'on secourt à temps les catholiques de Pologne, ils constituent un levain puissant qui peut sauver bien des choses. Tout d'abord l'élan spirituel est profond : toute la Pologne prie beaucoup et intensément, les églises sont pleines; une des intentions qui figure constamment dans les prières des fidèles est la conversion de la Russie. A cette tension spirituelle correspond une éclosion de vocations, tout particulièrement pour les ordres contemplatifs et pour l'apostolat laïc. Dans le domaine intellectuel, la pensée polonaise a tenté d'une façon intéressante d'intégrer dans des cadres chrétiens diverses conquêtes économiques, sociales ou politiques, du monde marxiste. Les difficultés de correspondance ne permettent guère de faire connaître à l'étranger ces essais de synthèses. L'Université catholique de Lublin a rouvert ses portes, et près de 1400 étudiants s'y sont inscrits. Quatre cents de plus qu'à sa voisine, l'Université d'État. Cette Université catholique réclame de l'aide, car elle vit uniquement de la charité des fidèles. Tout lui manque actuellement, même les ressources alimentaires et vestimentaires nécessaires à un travail intellectuel sérieux. Mais le premier S.O.S. que l'Université catholique voudrait faire entendre des frères catholiques du monde, elle le lance pour obtenir les livres et revues catholiques dont elle est si cruellement sevrée. Dans les autres centres universitaires, on note un renouveau profond. La Pologne compte actuellement huit Universités, cinq écoles polytechniques et sept ou huit écoles spécialisées.

C'est dans le domaine de la presse que la pensée catholique polonaise trouve peut-être ses plus grosses difficultés. Les contingents de papier sont en effet attribués par un organisme d'État « *Czytelnik* » (Le lecteur), qui contrôle pratiquement tout ce qui s'imprime. On n'a pas accordé à la presse catholique un seul quotidien, mais quelques hebdomadaires dont le niveau intellectuel, littéraire et moral, est assez élevé. A Cracovie, on publie le *Tygodnik Powszechny* (Hebdomadaire universel). Mais il n'a que 20.000 exemplaires pour 100.000 lecteurs. Varsovie compte deux hebdomadaires, Czestochowa et Poznan n'en publient qu'un; tous souffrent des mêmes limitations, tous dénoncent l'attitude anticatholique des quotidiens et marquent un grand intérêt pour toutes les questions de reconstruction économique et sociale. Les responsables de cette presse catholique ressentent

également un désir intense d'entrer en contact avec leurs frères étrangers.

Dans le domaine des secours matériels, les Polonais catholiques ont construit, sous l'égide du cardinal Sapieha, un vaste réseau d'aide à la misère, « *Caritas* », dont la centrale est à Cracovie. Tous les grands centres sont atteints par ce réseau, en particulier le port de Gdynia, par où entrent les marchandises envoyées de l'étranger. « *Caritas* » lutte aussi contre la tuberculose, qui fait des progrès effrayants parmi les jeunes.

Les années d'épreuves ont accentué parmi les catholiques polonais les différences. Il y a maintenant croyants et incroyants, il n'y a plus de tièdes ni de médiocres. De cette Pologne inondée de sang monte vers le reste de l'Europe un appel et un espoir. Qu'il ne soit pas laissé sans réponse !

X X X

LIVRES

LEVIE, S. J. : *Sous les yeux de l'incroyant*. Desclée de Brouwer.

Il ne s'agit pas d'un livre d'apologétique, mais d'une série d'études écrites « sous les yeux de l'incroyant ». Elles veulent aider à faire percevoir ce qui nous caractérise comme croyants : d'une part, en s'aidant du jugement de ceux qui ne partagent pas notre foi; d'autre part, en montrant les difficultés, pour un incroyant, de comprendre et d'admettre notre position. Plutôt qu'un exposé didactique, c'est un examen de conscience qui se répartit en trois études : sincérité intellectuelle et soumission de foi; pensée incroyante et pensée chrétienne; vérités divines et étroitesses humaines.

Sans doute, on pourrait être heurté par la contexture assez lâche du plan, et par des répétitions et des longueurs, dues au fait que ce volume est composé d'articles écrits à des dates et dans des revues diverses. Il n'en reste pas moins que l'auteur met bien en valeur les déficiences de l'apologétique traditionnelle et amorce, malheureusement trop brièvement, un nouvel exposé.

Le lecteur ne sera pas sans remarquer la parenté de pensée de l'auteur avec certains développements de Gabriel Marcel sur le problème de l'incroyance. Il montre bien la pétition de principe et le manque de force probante des arguments traditionnels d'apologétique, et il indique l'origine de cette faiblesse. Celle-ci est due en grande partie au caractère purement objectif de ces arguments, comme si la foi était la conclusion d'un raisonnement ou l'acquiescement à une logique contraignante. Les preuves classiques empruntées aux miracles, à la véracité de l'Évangile, au caractère surhumain du Christ, gardent leur valeur, mais qui n'est vraiment probante que chez celui qui a déjà la foi. « La foi, évidence des choses non vues; je me répète cette formule lumineuse, mais qui n'est lumineuse qu'après », écrit Gabriel Marcel. Et ce dernier fait remarquer que le croyant sent bien que la foi qu'il porte en lui n'est pas simplement une donnée objective sur laquelle il a à s'interroger et dont il peut se contenter de déterminer rationnellement la notion et le contenu, mais une réalité qui se donne à lui dans la mesure où il se donne à elle.

Au moment même où ils s'abordent, croyant et incroyant sont déjà séparés. L'un et l'autre, ils portent au fond d'eux-mêmes tout un système de valeurs antérieur à tous les arguments, plus fort et plus profond que ceux-ci, et qui donnera une teinte différente à une argumentation apparemment identique; qui fera aussi obliquer celle-ci dans des directions divergentes. A propos des mêmes textes et des mêmes exposés, ils aboutiront à des conclusions opposées, parce que le croyant veut démontrer quelque chose qui lui est familier, qui fait la base de sa vie; tandis que l'incroyant porte dans son subconscient

la certitude que tout cela est impossible, attentatoire à la liberté de l'homme, et que l'interprétation des textes en quesion doit d'abord sauvegarder ce qui pour lui est une évidence. Comme l'indique l'auteur, on ne peut juger la foi que d'un point de vue total.

Plus qu'un manuel à l'usage de l'incroyant, ce livre est un appel au fidèle pour une sincérité totale qui l'amènera à ne pas minimiser l'effort personnel qui lui est nécessaire pour garder sa foi (on aimera la critique des moyens simplistes trop souvent recommandés, des « trucs » qu'on enseigne pour vaincre les tentations contre la foi), ni la souffrance et les difficultés de l'incroyant. On aimera aussi le souci de probité intellectuelle, d'approfondissement de la pensée religieuse, qui est demandé à tout chrétien, au lieu de la foi du charbonnier, qui est quelquefois une pure et simple abdication de l'intelligence.

IGNACE BEAUFAYS, O. F. M. : *Aux premiers jours de l'Église, Saint Paul, Saint Jean.* Bruxelles, Éditions Universitaires.

Ces trois ouvrages sont la reproduction de conférences d'histoire religieuse données par l'auteur en Belgique. Le style est bien celui de la conférence : « éloquent », imagé, parfois un peu ampoulé.

Il ne s'agit pas d'exposés doctrinaux, mais d'une suite de tableaux permettant de mieux connaître le milieu, les mœurs, les habitudes du monde où s'implanta le christianisme; en même temps qu'une étude psychologique des caractères de saint Paul et de saint Jean. Cela reste si l'on veut assez superficiel, mais la lecture de ces ouvrages permettra de concrétiser et de rendre plus vivante la doctrine apostolique, en replaçant le lecteur dans le milieu romain et oriental où elle a d'abord été diffusée.

RÉMY DUBOIS : *Évangile selon mon cœur.* Bruxelles, Éditions Universitaires.

Série de méditations affectives et pleines d'effusions et de lyrisme à propos de l'Évangile. L'auteur a cru devoir écrire en une prose cadencée, sans souplesse, avec des assonances dont la répétition paraît, à la longue, monotone et fatigante. Il y a une naïveté qui, à côté de certaines puérilités, atteint quelquefois jusqu'à la fraîcheur de la poésie.

Je crois qu'il y a assez de vraie poésie dans l'Évangile pour qu'on en préfère une lecture pure et simple à une adaptation rythmée qui l'emprisonne quelquefois, et sans grand résultat. Certains chapitres cependant, assez inattendus et pittoresques, intéresseront et donneront à réfléchir.

J.-G. GRANGETTE.

ROBERT KANTERS : *Essai sur l'avenir de la religion.* Collection « Études et essais », éd. Julliard (Sequana), 185 pp.

A vrai dire, malgré son titre, cette étude n'ouvre aucune perspective sur l'avenir de la religion, sinon pour le rendre assez vaporeux. Son auteur semble d'ailleurs ne communier avec aucune autre foi que celle dans le Dieu inconnu, exprimée cependant avec une profonde authenticité, notamment dans la méditation finale.

Par contre, c'est un panorama fort intéressant et souvent terriblement objectif de la situation présente du christianisme « extérieur », et des sentiments parareligieux désordonnés qui continuent à agir dans les masses et la littérature. Certains n'y trouveraient que trop de raisons de découragement. Mais, par contre, on ne saurait trop le recommander pour ceux dont la foi est vraiment solide, mais inactive et dépourvue de rayonnement, car c'est seulement s'ils s'arrachent à cette torpeur dans le christianisme que la masse incroyante s'arrachera à sa torpeur hors du christianisme. Et que les terribles paroles du Christ sur le sel qui a perdu sa saveur infusent en eux la renaissance de cette saveur! Mais, de grâce, que ce soit en acte et non pas seulement en parole, sinon ce ne sera qu'une mode et un mensonge!

M. CARROUGES.

AZIMUTHS

Écoles de prophètes.

« A ton entrée dans la ville, tu rencontreras une troupe de prophètes descendant du haut lieu, précédés de luths, tambourins, harpes et flûtes », dit Samuel à l'homme qui ne pensait qu'à retrouver ses ânesses (I Sam., x, 5).

C'est donc Loys Masson qui a commencé. Albert Béguin l'a critiqué. François Mauriac l'a semoncé, Bernanos ensuite a foncé. La mêlée est devenue homérique. Des métaphores ont déchiré le voile de l'avenir, on a jeté du magnésium dans les recoins du passé.

La bagarre étant montée des quotidiens au hebdomadaires, il a bien fallu en venir ensuite aux revues. Le P. Barjon, dans *Les Études* de mai, ayant distribué les notes théologiques du semestre, on voyait poindre les vacances. Mais voilà que *Esprit* de mai, à la suite d'un article de Michel Dupouey, ouvre un concours de prophètes sur le divorce actuel du christianisme et du monde moderne.

Quand tous ceux qui le connaissaient auparavant virent qu'il prophétisait avec les prophètes, tous ces gens se dirent l'un à l'autre : « Qu'est-il arrivé au fils de Cis ? Saül est-il donc aussi parmi les prophètes ? » ... C'est pourquoi cela est passé en dicton : « Saül est-il aussi parmi les prophètes ? » (I Sam., x, 11).

N'en sourions pas trop. Il est peut-être plaisant de compter les coups encaissés par le voisin; agréable de lancer de grands coups de pied contre la barrière quand l'avant-centre ou l'ailier vise au but. Mais, l'inévitable part de littérature décapée, — et cette part est moins gratuite qu'on ne le pouvait craindre — trop d'hommes se sentent engagés dans ce débat. Et ceux qui ne se sentent pas engagés sont peut-être les plus malheureux.

Le fameux *suave mari magno* de Lucrèce chantait les douces émotions des estivants spectateurs d'un naufrage. Nous, nous sommes tous sur la mer. Le vent s'est levé qui nous jette les embruns de la proche tempête et qui nous invite à calculer nos derniers bagages.

Ce calcul est moins difficile au moment où l'on se jette à la mer qu'aux heures qui précèdent le plongeon. Sans doute (*Études* de mai, p. 220) :

Il est dangereux, dans un procès qui, parce qu'il engage tout l'homme, n'admet point les compromis subtils, et nous doit forcer à l'option, de demeurer ainsi aux frontières du christianisme et du communisme, et de laisser planer quelque doute sur notre personnelle appartenance.

Mais on demandait plus haut (p. 217), et avec raison, le bénéfice pour notre apologétique d'une zone marginale entre les « comportements chrétiens » et « l'esprit authentique de notre Église ». Ce discernement, le chrétien doit le faire. Est-il facile à l'incroyant ? Cer-

tains de ceux dont on regrette la compromission nous demandent inversement de distinguer, chez eux, un mouvement prolétarien légitime, de la doctrine qu'il utilise et qui l'utilise.

Le problème serait aisé à résoudre si vraiment les jeunes chrétiens ainsi tentés, « avec Maignial dans le numéro d'*Esprit*, mettent la révolution de l'homme avant le témoignage de Dieu » (*Études*, avril, p. 116). Mais était-ce la conclusion de Maignial ? Ne cherchait-il pas plutôt la possibilité d'obéir à deux fidélités qu'il ne juge pas incompatibles, à la conviction chrétienne et à une dialectique historique dégagée de son matérialisme exclusif, pour travailler à la fois sur les deux plans de la révolution de l'homme et du témoignage de Dieu ?

Dans *La Croix* du 15 juin, C. Roffat a souligné la difficulté actuelle d'un choix total :

> La question a été tranchée une fois pour toutes par Pie XI : pour un chrétien, le matérialisme athée est « intrinséquement pervers ». Reste à savoir si tous les communistes sont matérialistes et athées. Sans doute, les grands chefs l'affirment catégoriquement pour eux-mêmes; mais les troupes sont-elles d'accord ? Assurément non. Des adhésions, par centaines de mille, sont allées au parti communiste, attirées par son programme économique et social, nullement par sa métaphysique. Mais ce programme économique n'est pas sans convergences avec la doctrine sociale de l'Église. Toute une conception capitaliste et individualiste de la propriété est condamnée par les Papes comme par Karl Marx, et *Quadragesimo anno* affirme la convenance d'une gérance collective des biens d'intérêt public, en même temps que la fonction sociale de toute propriété. Les réformes de structure ne sont pas une épouvante pour les catholiques avertis, qui réclament depuis longtemps la fin du prolétariat et la promotion de la classe ouvrière par sa participation à la gestion et aux bénéfices des entreprises, dont tout le profit, pendant cent ans, s'est trouvé injustement accaparé par le capital. Reste l'esprit dans lequel se fera cette révolution — car c'en est une —, et là nous nous retrouvons en désaccord avec les communistes.

Puisque les réalités humaines sont à ce point enchevêtrées et que des paroxysmes seuls, difficilement souhaitables, les poussent à ce degré de violence spirituelle qui resserre et provoque l'option décisive, faut-il encourager une attitude apocalyptique ? L'éditorial du numéro 5 de *Dieu Vivant* nous y invite :

> Quelle que soit donc la cruauté de l'appareil économique, les chrétiens n'ont pas le droit de le refuser : solidaires de tous les hommes dans le péché, ils doivent partager avec eux le manteau de misère. Ils participent, déjà, à l'éternité, ils ont déjà commencé à chanter, en compagnie des anges, la liturgie de l'Agneau, mais il faut qu'ils participent aussi au monde, non par les discours ou les paroles vaines que les autres prononcent autour d'eux, mais en se tenant dans le silence de la vie qui attire la Parole du Très-Haut. Les rouages de l'industrie, c'est comme s'ils avaient été inventés pour broyer l'homme : que les chrétiens acceptent donc d'être broyés comme tous les hommes de la terre. L'industrie n'est pas une main qui rabote une planche nécessaire, mais toutes sortes de planches à toutes les épaisseurs imaginables, ne sachant si elles trouveront à s'écouler. Le jour où elles seront en trop grande quantité, la crise viendra : que l'ouvrier continue néanmoins à raboter. L'échelle des valeurs est devenue fluide, et l'appareil bureaucratique se durcit de jour en jour : que le comptable s'applique pourtant à calculer, le fonctionnaire à rédiger ses rapports. Le commerce de l'argent, disent les révolutionnaires, est empoisonné : que le banquier n'en reste pas moins devant sa table de changeur... Le chrétien cependant ne se tiendra pas dans son devoir d'état comme un homme gelé dans l'ennui. Être de flamme, il faut qu'il soit comme une braise sous la cendre, prête à incendier l'écorce de la Terre. Qu'il n'oublie pas que le moindre de ses gestes a des répercussions infinies à travers les mondes. Qu'autour de lui se recrée cette substance mystérieuse de la vie quotidienne que la technique écrase. En tant que membre

de l'Église, il participe à son esprit prophétique : qu'il parle ou se taise, par sa présence même au sein d'un monde fermé où l'humanité étouffe, il cite l'histoire au tribunal de Dieu, il témoigne de la résurrection des corps et de la divinisation de l'homme.

C'est d'une éloquence admirable et cruelle. Mais je sais un prêtre qui, par amour pour les derniers des derniers des hommes, a voulu coucher dans leurs bouges, partager avec eux aux jours de fêtes les restes des poubelles, qui a été comme eux broyé par les sacs qu'ils portent, et plus encore, si je puis dire, par ceux qu'ils ne portent pas, par l'insécurité quotidienne; signerait-il ces lignes ? Si l'argent est vraiment venimeux ? Si la cendre étouffe la flamme ? Si le péché se fait femmes, taudis, usines, s'il rythme les bruits et les silences de leur âme, où et comment chanteraient-ils la liturgie de l'Agneau ? Leurs poux les écartent des églises. Pour résister à cette vie, il faut y être entré par charité, il vaut mieux n'y être pas né. Peu de chrétiens ont donc ici le droit de parler, ceux qui luttent corps à corps avec le péché. Et ceux qui parlent, qu'on les écoute.

Sans doute on peut, invité par la cohérence du monde actuel — cohérence relative, bien sûr —, poursuivre dans ce sens, construire idéalement, puis, en noyautant les forces d'opinion ou de puissance, chercher à réaliser l'ordre international, national, urbain et rural, économique et politique, jugé le plus contraire au péché, ou le plus favorable à la grâce, bâtir une anticipation fénélonienne du royaume de Dieu, extrapoler à l'univers entier les conclusions obtenues sur un secteur de misère limité.

Mais les conditions du péché sont, d'une certaine façon, plus faciles à établir que les conditions de la grâce. Nos statistiques atteignent mieux les manquements aux préceptes que les cheminements de la grâce.

D'autre part, la sagesse de l'Église et le sens qu'elle a de ses limites peuvent amener à une abstraction dangereuse les fidèles qui n'ont ni son expérience ni sa largeur de vue. Parce que les cas de conscience habituent à centrer l'objectif sur la décision personnelle du chrétien, font voir les structures du monde en coupe, plutôt que ses lignes en perspective, et figent ses mouvements dans le *hic et nunc*, la vision chrétienne du monde paraît chez beaucoup négliger la dialectique de ces courants partis on ne sait d'où, manœuvrés on ne sait par qui, par des puissances légitimes et illégitimes, visibles et invisibles, dont le discernement n'est pas toujours facile, et dont la péripétie et le jugement final est réservé au retour du Christ-Roi. Les justices de ce monde, les Césars, sont en partie leurs équilibres provisoires. L'Église prévoit les retentissements dans les âmes de ces courants, plutôt que leur origine ou leur marche. Elle construit des digues plutôt qu'elle ne règle les marées.

Aussi les challenges prophétiques sont-ils utiles entre chrétiens de bonne foi, y compris ceux-là même qui sont séduits par certains aspects du marxisme ou ceux que le communisme se sent assez puissant pour ne lier un temps qu'avec des longes de caoutchouc.

Comme le disent les phrases excellemment balancées du P. Barjon (*Études*, mai, p. 214), « il est utile que, sans attendre toujours l'approbation ni le mandat d'une autorité religieuse dont la voix ne peut s'engager qu'avec cette prudence attentive qui est la rançon de tout gouvernement sage, les laïcs catholiques, acceptant de prendre leurs risques, s'emploient à donner du pied dans nos sécurités trompeuses, à préparer le réveil des élites religieuses et leur retour vers une plus exacte intelligence de nos responsabilités. »

Peut-être, pour conclure provisoirement, souhaiterai-je seulement qu'entre les « prophètes » et les hiérarques », et, comme les prophètes, soumis aux hiérarques, se fassent entendre quelques « docteurs » ou « didascales ». A mesure que se tendent les charges administratives des évêques et les exigences prophétiques de rupture ou d'engagement, on aimerait que des théologiens, doués d'un sens épique de l'Église, habituent les chrétiens à l'objectivité, et mettent en valeur à leurs yeux, non pas seulement les solutions casuistiques et les compromis immédiats, mais aussi le « donné » authentique de l'histoire, tel qu'il se dégage en la conjoncture actuelle, et le « reçu » de l'Église, tel qu'il s'épanouit dans la révélation, tel aussi qu'il se construit dans les théologies préférentielles de Paul et de Jean.

Que le chrétien moyen s'attende donc désormais et s'entraîne à une vie militante et à une mort consciente : ni ses adversaires, ni ses frères ne lui laisseront la paix telle que le monde la donne.

Vertus cardinales.

A l'occasion du centenaire de l'élection de Pie IX (16 juin 1946), le *Tablet* résume (p. 301) les difficultés rencontrées par ce grand Pape. Il termine ainsi :

> Néanmoins, Pie IX garda jusqu'à la fin sa magnanimité et sa force. Fut-il un saint ? La cause de sa béatification fut introduite il y a plusieurs années; depuis, on n'en a guère entendu parler. Nous ignorons quelle sera la décision finale de l'Église, mais il n'est pas sans intérêt de rappeler qu'un homme au jugement très sagace, le P. Ignace Ryder, a exprimé l'opinion que Pie IX ne serait jamais canonisé à cause de déficiences dans l'exercice de la vertu de prudence.

Les classiques dans l'enseignement chrétien.

Les éducateurs chrétiens pourront lire dans le *Tablet* du 25 mai un article très pénétrant d'A. M. Armstrong et qui va jusqu'aux conséquences pratiques. Que l'étude des classiques ait pu être dangereuse pour la foi ou la moralité des chrétiens au début, ou pour certains clercs du moyen âge, ou pour les humanistes de la Renaissance, cela est vrai.

> Mais il est probablement difficile de trouver des élèves de nos écoles catholiques actuelles à qui la lecture de Lucrèce ait fait perdre la foi : il y a tant de manières plus faciles d'arriver à ce résultat. Il n'est pas commun non plus que des élèves de rhétorique causent des ennuis à leurs pasteurs ou maîtres spirituels pour avoir offert des sacrifices nocturnes aux Furies avant leur examen... Mais il demeure vrai que notre enseignement du latin et du grec est défini par les considérations les plus étroitement stylistiques et sans aucun rapport au but principal d'une éducation littéraire catholique : l'étude de la foi et de son expression dans la vie de l'Église et de la chrétienté; il demeure vrai que notre étude du monde antique montre beaucoup trop de cette sérieuse frivolité et de cette superficielle et hasardeuse exploration d'un savoir inutile, que les grands docteurs ont appelée curiosité et regardée comme l'un des pires vices intellectuels... Nous leur enseignons, mal, à faire une chose qu'ils n'auront jamais l'occasion de faire, et les préparons, mal, à apprécier des livres qu'ils ne liront jamais...
>
> L'argument que l'étude du grec et du latin et spécialement de la prose grecque et latine aide à écrire un bon anglais est un argument très surfait, comme le prouve trop évidemment le style vaseux, traînant et généralement déplorable de nombreux « scholars ».

Je ne cite ici que les critiques, pour encourager le lecteur à partager en la lisant l'indignation d'Armstrong devant la négligence scandaleuse à l'égard des Pères grecs, du grec du Nouveau Testament, du latin de saint Augustin; on y lira aussi un beau plaidoyer pour les traductions.

Par un autre chemin, Claudel (*Nova et Vetera*, janvier 1946, pp. 1-.) rejoint des positions semblables.

Je me rends compte cependant du sentiment de gêne dont se ressent en général l'accueil fait à un laïc qui se permet de parler religieusement de sujets religieux. C'est une conséquence de la formation éducatrice que nous avons tous reçue et qui fait de la religion, c'est-à-dire de la vérité, non pas la base partout présente de l'enseignement, mais une espèce de domaine latéral, nettement séparé de nos préoccupations quotidiennes et surtout de nos idées artistiques, où nous ne nous risquons qu'avec prudence, précaution, et sous la sauvegarde d'une espèce d'exterritorialité. Tout le monde serait à l'aise dans une salle parisienne si j'annonçais une dissertation sur l'Athéna grecque ou la Prakriti hindoue. Mais la proposition d'écouter ailleurs qu'à l'église un panégyrique de la Vierge Marie n'est pas de nature, je le sais parfaitement, à soulever l'enthousiasme. Tant pis! je ne vois pas pourquoi je montrerais aujourd'hui moins de courage, et j'oserais presque dire d'impudence, que n'en a montré, il y a un siècle et demi, à braver la défaveur de l'opinion, M. le vicomte de Chateaubriand.

On a l'habitude de s'extasier sur telle ou telle situation dramatique exploitée par le génie d'un poète profane. Des générations de lecteurs n'ont pas fini de s'émouvoir et de s'attendrir sur Priam, sur Antigone, sur Andromaque, sur Brunehilde, la Walkyrie. Mais quel cœur, quelle imagination humaine, aurait jamais pu réaliser cette conception d'un Dieu, le Dieu unique et tout-puissant, le Créateur du ciel et de la terre, ayant besoin d'une femme pour mener à bien son entreprise de restauration générale de son œuvre endommagée ? ayant besoin d'elle, non pas pour satisfaire à un débordement de miséricorde et de générosité gratuites envers des enfants ingrats, mais ayant besoin d'elle, réellement et pratiquement besoin d'elle, et par là contractant envers elle une véritable obligation, à cause de lui-même, pour se faire justice à lui-même, pour rétablir l'ordre, la beauté, la circulation, dans une œuvre lésée par la révolte ? Et alors on nous donne à contempler ces incomparables merveilles, ces merveilles vraies dont nous sommes chaque jour non seulement les spectateurs et les bénéficiaires, mais les acteurs, l'Incarnation, la Rédemption, l'Eucharistie, la mise à notre disposition d'un Dieu qui se met pour ainsi dire à nos pieds, qui déclare qu'il n'est pas venu pour être servi, mais pour nous servir, du Fils de Dieu qui se déclare notre obligé si nous lui permettons de rapporter à son Père cette image fragmentaire de sa gloire et de sa miséricorde que nous lui avons soustraite et que, du fond incompréhensible de son éternité, il était avide de recouvrer ?

■ Dans le même numéro de *Nova et Vetera*, un récit émouvant, « La joie », illustre la manière dont un chrétien a su vivre la deuxième Béatitude dans un camp de concentration russe.

■ Le numéro 5 de *Dieu Vivant* offre un très beau sommaire : une étude de Eric Peterson, « Le martyr et l'Église »; le journal spirituel d'un des premiers compagnons de saint Ignace, et un article clair et irénique du P. Huby, S. J., sur l'interprétation de l'Apocalypse.

PEUPLES ET CIVILISATIONS

ÉDOUARD DOLLEANS. *Visages de Proudhon.*

La personnalité singulière que le P. de Lubac nous a permis de mieux pénétrer.

JACQUES DUMONTIER. *Chronique économique : Prix et salaires.*

REGARDS SUR LE MONDE

A. et B. MARCHAL. *Visite en Suède.*

AUGUSTE VIATTE. *Grèves en Amérique.*

MAURICE VAUSSARD. *Regards sur la Belgique.*

BORIS KLOTZ. *L'avenir de l'U.R.S.S.*

Ces différents articles n'ont pas besoin d'être présentés pour qu'on en saisisse l'intérêt. Le dernier prolonge l'ensemble des études parues dans le numéro d'avril de *La Vie Intellectuelle*. Il doit donc être pris dans la perspective où nous nous sommes placés alors : « Nous sommes loin de méconnaître l'effort gigantesque pour mettre le monde au service de l'homme, mais comment, devant la négation de son rattachement à Dieu, ne pas redouter que l'homme en vienne à perdre son âme ? » Car le rejet de Dieu n'est pas uniquement une attitude antireligieuse qui ne concernerait qu'une activité réduite de l'homme, il le mutile au plus secret de son esprit, en quête de vérité, de justice, de liberté. Qui croit se libérer de Dieu, s'aliène, en dépit qu'il en ait, entre les mains d'autres hommes, si ce n'est pas au profit d'une effroyable machinerie. Mais nous ne contestons pas non plus que l'effort gigantesque de domination sur le monde que nous avions reconnu alors, ne puisse être également un gain pour l'homme tout entier dans la mesure où cet effort prépare, à l'insu sans doute de ceux qui le dirigent, des développements culturels ou politiques d'une profondeur véritable et d'une richesse non plus quantitative, mais qualitative. Aussi, tout en demeurant intransigeants dans notre certitude chrétienne, ne sommes-nous pas moins prêts à continuer notre enquête scrupuleusement objective, dont l'étude publiée aujourd'hui est une nouvelle étape.

VISAGES DE PROUDHON

I

Proudhon a une personnalité singulière. Il diffère foncièrement des idéologues et des politiques de son temps. Jamais il ne s'est drapé dans une attitude; jamais il n'est resté prisonnier d'une formule; son tempérament est trop sensible pour ne pas être sensible à l'événement ou ne pas tenir compte de la réflexion suscitée en lui par l'étude des questions qui le préoccupent. Tant d'autres moralistes et philosophes sociaux se plaisent à chérir l'image de leur visage aperçu dans le miroir de leurs anciennes vérités. Ces complaisances sont étrangères à Proudhon. Tout au contraire contre son moi d'hier, lorsqu'il le juge dépassé, il ressent une telle impatience qu'il est prêt à briser le miroir. Ce ressentiment contre soi explique ses éclats. Ses invectives jaillissent spontanément de sa colère irritée contre toute paresse de l'esprit, fût-elle le fait de ses amis.

Richesse de Proudhon.

Ces éclats, ces violences contre soi ou contre les autres ne sont pas le fait d'un tempérament irascible et brusque; ils sont, le plus souvent, la suite des progrès que l'étude, l'expérience et la réflexion ont fait subir à sa pensée. Pendant longtemps, par exemple, Proudhon restant indifférent à la politique étrangère, il se satisfait des positions doctrinales en faveur parmi les républicains démocrates. Mais un jour l'événement, la guerre, l'amène à s'intéresser aux problèmes de l'Europe; alors il entend d'abord s'informer avec toute la conscience qu'il appliquait à l'étude. Sa spontanéité peut nous déconcerter; mais elle ne doit jamais nous laisser un doute sur le sérieux avec lequel il aborde les problèmes, ni sur la gravité avec laquelle il vit en lui-même les lents cheminements et les brusques courts-circuits.

Trop nerveuse pour être jamais incertaine ou flottante, la pensée de Proudhon est un perpétuel mouvement; mais, à travers ses apparentes contradictions, elle suit une direction générale sem-

blable à ces fleuves puissants qui, en dépit de leur méandres, s'élancent vers la mer.

Toute sa vie, Proudhon a été en bataille; mais cette bataille, il ne la menait pas seulement contre des adversaires, mais contre soi pendant les années mêmes où se produit une raideur de l'être.

Une longue intimité avec sa vie, avec ses œuvres, avec sa correspondance nous donne de lui une vision que traduirait un cristal aux dures arêtes; un cristal parce que cette image exprime le désintéressement et la pureté. Proudhon a servi *la liberté et la morale pour elles-mêmes*, aux heures de déception comme aux heures sombres de sa vieillesse. Alors il écrivait à Penet, le 31 décembre 1863 — une année juste avant sa mort :

Mieux qu'aucun autre vous savez combien notre espèce est dure de tête et de cœur; croyez-vous donc que ce soit une excuse à votre défaillance ? Non, non, il faut aider cette humanité vicieuse, méchante, comme vous faites de vos propres enfants; il faut bien vous dire que votre gloire et votre félicité se composent de la répression des méchants, de l'encouragement des bons, de l'amélioration de tous... Vous êtes ici responsable devant le Christ et devant les hommes...

La constance et l'intensité de la vie intérieure chez Proudhon sont le signe de sa noblesse d'âme. Alors que d'autres n'ont pas eu la force de mener ces batailles intérieures ou les ont perdues, Proudhon a gagné cette bataille contre soi à une époque de la vie où les hommes se raidissent et se figent.

Dans sa complète maturité, il a réalisé l'ambition de sa jeunesse : être un homme qui s'élève au-dessus des difficultés qui, matérielles ou morales, furent dures pour lui. Proudhon pensait que

notre fin, je ne dis pas fin transcendante, religieuse ou surnaturelle, je dis même fin terrestre, fin actuelle et toute humaine, est : ... reproduire en nous l'image divine, comme dit la Bible, réaliser, enfin, sur la terre le règne de l'Esprit... être homme, nous élever au-dessus des fatalités d'ici-bas.

Et Proudhon ajoutait :

Ce n'est ni dans la jeunesse, ni même dans la virilité, ce n'est point dans les grands travaux de la production et les luttes d'affaires que nous pouvons y atteindre. C'est, je vous le répète, à la complète maturité, quand les passions commencent à faire silence et que l'âme, de plus en plus dégagée, étend ses ailes vers l'infini.

Cette croyance au progrès de l'homme n'était pas demeurée

vivante dans son cœur sans de rudes combats. Sans faire appel aux nombreux textes qui expriment ses crises de doute et ses incertitudes, il suffit ici de rappeler le passage d'une lettre où il écrivait à E. Neveu, le 28 octobre 1861 :

Au XVIII[e] siècle, le monde était comme aujourd'hui en travail : alors, le caractère de cette décomposition était une débauche emportée; aujourd'hui, le caractère est la *lâcheté*. Tout est *lâche et vil*, *bas et plat*, du souverain jusqu'au mendiant... Tous les jours, je me lève avec la pensée de ma nation déshonorée et se plaisant dans sa honte, d'une génération pourrie, et qui aime sa pourriture; d'un public imbécile et qui s'admire dans son imbécillité... Voilà, cher ami, quelles sont mes méditations habituelles; mais je ne cède point à cette hypocondrie; je travaille double, je me raidis contre l'adversité, je me prépare pour une nouvelle mission, et ma femme, dans les limites de son ménage, fait comme moi.

La nature grave et droite de Proudhon était dégoûtée de la turpitude impériale et de la dissolution des mœurs qui s'étalait autour de lui; elle devait en être choquée au plus profond d'elle-même. Mais Proudhon était trop intelligent pour ne pas comprendre que la corruption des mœurs est un signe de la fragilité humaine et de ce qu'il aurait appelé, s'il avait été croyant, la suite du péché originel. Une raison explique comment ses expériences les plus noires n'avaient pu le décourager ni détruire en lui cette croyance au progrès de l'homme. Elle était pour lui une réalité actuelle et personnelle. Proudhon pense que le contenu de la morale, le sentiment de la justice, ne saurait être ni imposé ni sanctionné du dehors, et que la conscience se suffit à elle-même. La sanction de la justice est le mouvement de la conscience. Ainsi le progrès de l'homme, c'est d'abord en lui-même qu'il veut le réaliser. On comprend la juste et implacable sévérité avec laquelle il juge moralistes et philosophes sociaux qui prêchent de discours et non d'exemple. L'utopie fondamentale est, pour Proudhon, de chercher une refonte de la société sans une révolution de la conscience, une rénovation de la justice [1].

Ici apparaît l'idée que Proudhon se fait de la Révolution. Le centre de sa philosophie sociale est le lien qui existe entre la morale individuelle et la morale sociale. Si l'idée de justice est éminente, c'est parce qu'elle est commandée par le respect de la dignité de l'homme en soi et chez les autres. Proudhon s'oppose à presque tous les réformateurs sociaux de son temps. Ceux-ci croyaient à la vertu créatrice issue de la réforme des

1. Proudhon imagine et appelle la grâce qui, au lieu de toucher l'individu, s'étendrait aux hommes d'une société.

institutions. Pour Proudhon, la réforme de l'homme est la condition impérative de la réforme des institutions :

La sanction de la justice a son foyer dans sa conscience.

On a beau perfectionner les institutions et inventer une machinerie agencée dans tous ses détails, une société dépérit et se déssèche lorsqu'elle est privée de sa source vivifiante, la conscience et le cœur des hommes.

L'histoire de sa vie intérieure et une longue intimité avec Proudhon permettent seul d'éclairer son visage. Sa correspondance était déjà précieuse. Le mouvement de cette grande personnalité nous devient plus proche à travers les carnets qu'a bien voulu nous laisser consulter Mme Henneguy, Catherine Proudhon. A partir de 1843, tantôt au crayon, tantôt à la plume, de sa belle écriture ferme et énergique, Proudhon notait dans ses carnets, presque chaque jour, ses idées, ses sentiments, les réflexes que provoquaient en lui les événements.

Parmi les plus significatives, celles-ci de janvier, d'octobre et de novembre 1852, apportent certaines précisions qui complètent les lignes générales esquissées ici de la philosophie et de la morale sociales de Proudhon :

1. *5 janvier 1852. Chronos.* — La vie des nations est comme celle de l'homme, un tourbillon assimilateur doué de conscience et capable par conséquent de vertu et de crime, de sacrifice et d'expiation.
2. *28 octobre 1852.* — La révolution avance toujours, se servant de tout individu, de tout intérêt et de toute langue; trompant ainsi souvent les plus dévoués sectateurs et ne se recommandant jamais d'elle-même.
3. *3 novembre 1852.* — Histoire de la démocratie : poser le but de la Révolution : éternellement l'éducation de l'humanité, l'affranchissement de l'individu.

Déjà le 8 octobre 1852, Proudhon avait écrit :

Nous affirmons la possibilité d'une éducation du peuple.

Et cette idée, qui avait à ses yeux une valeur première, Proudhon l'exprimait par opposition à la démagogie en forgeant le mot de Démopédie.

Les Carnets nous font pénétrer plus avant et par une intimité quotidienne dans cette vie intérieure de Proudhon. Par eux s'expriment en pleine lumière cette intelligence lucide et ce cœur ardent, cette pensée en mouvement et cette fidélité aux sentiments essentiels. Leur rencontre éclaire l'originalité et le drame intérieur de sa personne.

Cette personne est puissante et complexe, généreuse et provocante. Il est difficile de la saisir sinon au cœur de sa vie intérieure.

Proudhon a suscité de violentes et sordides injustices; mais aussi de grandes amitiés. Son portrait jamais achevé s'enrichit grâce à de nouvelles touches. Or voici que sur Proudhon et le Christianisme vient de paraître une œuvre dont l'auteur, Henri de Lubac, déclare que son intention « *n'est pas d'esquisser un portrait de Proudhon* ». Mais justement, en raison peut-être de sa modestie, cette étude a été menée avec une telle conscience, une telle finesse d'analyse, une telle acuité de pénétration, qu'elle constitue l'œuvre la plus remarquable qui nous ait été donnée depuis longtemps sur Proudhon. Parmi les qualités d'Henri de Lubac, la sympathie est la raison profonde de sa réussite. Elle lui a inspiré un état d'âme qui explique ses découvertes. Henri de Lubac s'est plu à être équitable jusque dans le plus humble détail.

Avec tous ses défauts et ses misères, c'était un beau type d'homme. Il se manifeste à travers ses livres, mais il valait mieux que ses livres. Ni ses égarements ni ses colères n'altéraient sérieusement sa noblesse d'âme dont sa vie rend maint témoignage... Il ne subvenait pas seulement à l'occasion aux besoins de ses amis, ou compatriotes, mais de ses adversaires... Ma nature, disait-il, est de lutter contre la force, non d'écraser la faiblesse. Quelle leçon pour tous les temps, mais singulièrement pour le nôtre ! (H. de Lubac, p. 75).

Leçon, certes, singulière pour le nôtre. Je suis en parfait accord avec le R. P. Henri de Lubac. Je pense qu'il aurait pu en souligner la raison. Chez Proudhon aucune lâcheté ne venait jamais restreinte son indépendance courageuse.

Dans le livre d'Henri de Lubac, ce que j'admire le plus c'est la volonté qu'il a eue de rendre à Proudhon justice même dans les questions où il était pour lui le plus délicat de le faire, et notamment dans les chapitres relatifs au mythe de la Providence, dans celui Charité et Justice, dans celui sur la conscience morale. Le chapitre sur la Conscience morale commence ainsi :

Ce qui est vrai au point de vue de la pensée, l'est encore au point de vue de l'action. C'est là que Proudhon va énoncer l'idée qui lui tient le plus à cœur. C'est là que, côtoyant les vérités les plus profondes, il erre le plus gravement. Abordant la question morale, il nous avertit qu'elle est *la plus grave de toutes et la plus sublime*. Par ce qui précède, nous devinons déjà ce qu'il y apporte. La position qu'il prend consiste à exclure — au moins apparemment, dans un premier mouvement de révolte — tout surnaturel et toute transcendance.

Immanence et transcendance.

Une netteté, douée d'un tact infini, permet à Henri de Lubac de distinguer entre toutes les critiques qui ont été adressées à Proudhon celles qui portent à faux et celles qui touchent à certaines vérités de doctrine et de foi. Surtout Henri de Lubac s'efforce et réussit à cerner la zone dangereuse où s'aventure Proudhon. Pour Proudhon, immanence et gratuité ne font qu'un :

La religion et la morale, écrit-il dans *la Justice*, que le consentement des peuples a faites sœurs, sont hétérogènes et incompatibles... L'être transcendant, conçu et adoré comme auteur et soutien de la justice, devient dans la pratique un obstacle à la justice... si donc, après examen, la croyance qu'on me présente comme le gage indispensable de la justice, au lieu de l'assurer, la compromet... alors, sans tolérer davantage une croyance perfide, j'aurais le droit et le devoir de prendre contre l'Église et contre Dieu même fait et cause pour la justice.

Dans *Jésus et les Origines du Christianisme*, dont le manuscrit a été publié en 1896 (à propos de la brochure de Mgr Parisis), Proudhon s'écrie : A proscrire Dieu

l'homme perd immensément... afin de pouvoir dire : pendant une vie sans précédent et sans avenir, vie qui s'écoule avec la rapidité d'un éclair : *moi*... Ma conscience est mienne, ma justice est mienne et ma liberté est souveraine; que je meure pour l'éternité; mais que, du moins, je sois homme pendant une révolution de soleil.

Comment Proudhon a-t-il été conduit à cette affirmation d'orgueil, Henri de Lubac nous amène à le comprendre, car

il ne faudrait pas, écrit-il, que cet orgueil nous soit un prétexte pour refuser de voir le sérieux de sa pensée. Ni le fracas de ses formules provocantes pour refuser d'entendre certains de ses griefs... Proudhon n'est pas un philosophe de métier. Il n'empêche que c'est lui qui a posé peut-être avec le plus de vigueur le problème de l'immanence.

Et plus loin, Henri de Lubac présente nettement le problème que suscitent les thèses de Proudhon sur la justice :

Non, le débat n'est pas mesquin. Proudhon ne s'est pas égaré, comme tant d'autres, dans des luttes sans grandeur. Mais dans les thèses qu'il combat, disons-le tout de suite, l'Église ne reconnaît point sa doctrine. L'hypothèse transcendante qu'il exclut « *radicalement* et définitivement » n'est pas celle de la théologie catholique... Nous admettons comme lui pareillement « cette innéité de l'âme » qui est ce qu'il nomme la Justice et dans laquelle nous reconnaissons

le reflet de Dieu. Si nous professons que l'homme est un être dépendant, ce n'est pas pour lui refuser l'intériorité de la conscience. La souveraineté divine ne s'y substitue pas, elle la fonde.

Henri de Lubac explique la réaction violente qui amène Proudhon à affirmer que

l'homme ne reconnaissant en dernière analyse d'autre loi que celle avouée par sa raison et sa conscience, toute obéissance de sa part, fondée sur d'autres considérations, est un commencement d'immoralité.

Henri de Lubac juge Proudhon en relation avec l'époque où il vivait et avec les doctrines qui la dominaient. Il ne faut pas oublier que régnait l'école traditionaliste dont les deux chefs, Joseph de Maistre et M. de Bonald, devaient être appelés par Barbey d'Aurevilly les Pères laïques de l'Église romaine (*Philosophes et Écrivains religieux*, 6 juillet 1859). De leurs écrits, Proudhon s'est nourri dans sa jeunesse. On sait l'importance démesurée qu'il accordait à l'abbé Bergier, « ce théologien abondant et médiocre », sur le chemin de qui il s'était trouvé par suite de son association avec l'imprimerie Lambert. L'intérêt que lui avait donné son ami Gustave Fallot pour la philosophie du langage l'incite à préparer une édition des *Éléments primitifs de la langue*. La personne de l'abbé Bergier était apparue à Proudhon à travers la révolte que lui inspirait son indignation contre certains textes comme celui-ci qu'il cite dans *la Justice* :

Aucune raison purement humaine ne peut établir la distinction du bien et du mal; et, s'il avait plu à Dieu de nous faire connaître son intention, le fils pourrait tuer son père sans être coupable.

Cette citation est extraite d'un développement de la première étude : *Position du problème de la Justice* (édition Rivière, pages 319 et suivantes), et elle se complète par la note que Mgr Gousset, professeur de théologie morale au grand séminaire de Besançon, avait jointe au dictionnaire de théologie de l'abbé Bergier :

Bergier, écrit Proudhon, accorde bien que notre raison peut aller jusqu'à découvrir l'*utilité* de la loi, mais il nie qu'elle puisse nous en faire un *devoir*, en quoi il est suivi par la masse des philosophes, et le cardinal Gousset développe ainsi l'idée de Bergier : « Aucune raison purement philosophique ne peut établir la distinction du bien et du mal... On peut se demander si naturellement et d'elle-même la conscience a la notion du bien et du mal... Cette notion est, comme toutes les autres, transmise à l'homme par la tradition, et il ne peut la trouver que dans la société. Or la société a reçu elle-même les

notions qu'elle dépose dans la conscience de chaque homme : c'est Dieu qui les lui a enseignées. Donc la science morale doit être nécessairement attachée à l'idée de Dieu, c'est-à-dire à la révélation.

Proudhon résume ainsi la conclusion personnelle qu'il donne au problème de la transcendance et de l'immanence (*La Justice*, t. Ier, p. 324) :

La justice est humaine, tout humaine, rien qu'humaine : c'est lui faire tort que de la rapporter de près ou de loin, directement ou indirectement, à un principe antérieur ou supérieur à l'humanité.

Proudhon est avant tout une personne vivante, celui que nous cherchions à décrire dans les premières lignes de cette étude : un tempérament passionné, mais une nature droite attachée à ce qui lui apparaissait, dans le domaine de sa conscience, être le vrai. Sa pensée, en perpétuel mouvement, subissait beaucoup moins l'influence de ses passions, quelque vives qu'elles pussent être, que celle du devoir qu'il s'était imposé de poursuivre : la recherche de la vérité. Si cette recherche l'obligeait à revenir sur certaines opinions solennellement affirmées, sa fierté était prête à sacrifier l'orgueil avec lequel il s'était engagé « avec fracas » en certaines « formules provocantes ». Il était prêt à faire l'aveu de ses transformations.

Comme il l'écrit le 22 septembre 1856 à Tilloy, il mettait sa fierté à *ne jamais rien dire* dans le secret qu'il ne pût avouer tout haut :

Hormis mes affaires domestiques, je n'ai guère plus de secret pour mes ennemis que pour mes amis.

La dernière évolution.

Dans l'analyse poursuivie avec tant de précise minutie par Henri de Lubac, la partie où s'affirme la plus subtile psychologie nous montre un mouvement sensible de la pensée de Proudhon pendant les quinze dernières années de sa vie vis-à-vis du problème religieux. Henri de Lubac met en lumière des sentiments successifs; il attire notre attention sur des réflexions par lesquelles Proudhon extériorise certaines attitudes de son âme. Ce sont des examens de conscience qui révèlent ce mouvement intérieur, mouvement qui porte sur tous les problèmes essentiels.

Le point de départ peut être fixé au 10 juillet 1851. Ce jour-là, Proudhon crut vivre une date solennelle dans sa vie morale et intellectuelle en signant le bon à tirer de *L'Idée générale de la*

Révolution au XIXe siècle. Il crut *avoir rompu définitivement avec l'idée théologique.* Proudhon est si convaincu de cette *conversion* et à la fois si impressionné par cette rupture, qu'il écrit dans son carnet :

Il est bien vrai, comme l'a raconté Jouffroy avec tant d'éloquence, que ces conversions, ces retours de l'âme à la possession d'elle-même, ne se font pas sans un grand effort et une grande douleur... Il semble, pour employer une comparaison empruntée à la mythologie chrétienne, que le bon et le mauvais ange se tirent la conscience de l'homme et s'en partagent les lambeaux. L'instant qui suit est calme et doux...

Encore dans la lettre que nous citions et qui est du 22 septembre 1856, il écrit à Tilloy :

Comme vous, j'ai connu les déchirements de la conscience lorsqu'elle passe de l'état de foi religieuse à celui de justice philosophique et je sympathise à vos désolations.

Ces expressions « déchirements de la conscience... conscience partagée en lambeaux » sont des expressions singulièrement fortes et qui n'indiquent guère l'état d'une âme apaisée. Ainsi que nous le montrent les textes rapprochés par Henri de Lubac, en dépit de sa décision *irrévocable*, Proudhon prolonge son dialogue intérieur. Et, en effet, Proudhon n'est pas agnostique par indifférence. Son attitude est tout à l'inverse de celle des positivistes. Les passages consacrés par lui à Auguste Comte dans ses Carnets sont significatifs à cet égard.

La Justice dans la Révolution est écrite entre janvier 1856 et avril 1858. Aux presque toutes dernières pages de *La Justice* (tome IV, pages 441, 442), Proudhon dit :

La philosophie nous enseigne encore que le mysticisme est un élément indestructible de l'âme... Si le mysticisme est indestructible, il est un nom qui le résume et que rien ne saurait effacer de la pensée des hommes, c'est le nom de Dieu... Lorsqu'on ne sait plus vraiment prier, la religion est atteinte dans sa source... Ce qui fait l'âme de la religion est le culte, la prière, l'adoration; c'est l'oraison mentale et la contemplation.

Et dans les Notes et pensées qui suivent la *Pornocratie* composée à la fin de sa vie, Proudhon écrit :

Nous avons perdu l'habitude du recueillement — nous ne savons plus vivre en nous-mêmes, être heureux avec notre conscience comme le croyant l'est avec son Dieu, qui n'est que la voix de son cœur et de sa conscience...

En mai 1860, Proudhon vient d'achever les cinq volumes de

Sainte-Beuve sur l'Histoire de Port-Royal. Dans une lettre à Rolland, du 24 mai 1860 :

J'ai bien conclu de tout cela... la nécessité de s'occuper sérieusement de remplacer pour les honnêtes gens de l'avenir *les exercices de la spiritualité chrétienne*; il faut encore faire de la pratique de la vertu (passez-moi ce mot si mal porté) une occupation assidue; il faut enfin ne pas se contenter de respecter la morale *grosso modo*; il convient, comme les Port-Royalistes l'avaient rêvé, d'y apporter un peu de soin, et, si le mot ne se prenait en mauvaise part, de raffinement. Il faut, dirais-je, travailler à réaliser en nous-mêmes notre idéal, sans quoi la vie est une dégringolade continue; et comme les orangs, après avoir commencé par la gentillesse, nous finissons par la brutalité.

Henri de Lubac remarque que des méditations personnelles des Carnets,

il faut se garder d'exagérer la portée; ces sortes de reprises et de retour sont le plus souvent bien loin de marquer un retour à la foi traditionnelle et de rétablir une transcendance...

Il conclut avec une justesse que confirment ses propres recherches :

Le rapport secret de notre âme avec l'infini, Proudhon l'a reconnu, sans vouloir en reconnaître la vraie nature.

Seulement il n'est pas contestable que Proudhon a subi l'attirance d'un état contemplatif qu'il distinguait de la méditation intellectuelle et de la pratique extérieure des vertus.

II

Encore qu'Henri de Lubac affirme que son intention n'est pas d'esquisser un portrait de Proudhon. Son analyse s'est étendue aux aspects divers de son caractère et de sa pensée. D'une manière indirecte, il nous offre le moyen de reprendre ce portrait et d'en préciser les traits par de nouvelles touches.

Il convient d'écarter d'abord une légende créée par Proudhon sur lui-même et à laquelle il se complaisait bien qu'il n'y crût qu'à demi. Par un des rares traits enfantins de son caractère, Proudhon aimait à paraître plus terrible qu'il n'était; mais quelles que fussent ses violences, il n'est pas l'instrument d'une force tyrannique qu'il ne peut ni contenir ni régler.

Proudhon est une force, mais qui n'est jamais aveugle. Tout

au contraire, c'est là que se découvrent le secret de sa personnalité et son drame intérieur. Une nature dont les passions sont extrêmes et une intelligence lucide. Il ne faut jamais oublier, même dans ses emportements, le mot qu'il disait de lui-même :

Il y a, derrière moi, *une Minerve qui me gouverne.*

Certains essayistes, qui préfèrent étonner que d'atteindre le vrai au prix d'une longue patience, l'ont représenté comme une force déchaînée. Les contradictions de Proudhon sont leur argument essentiel. Mais ces contradictions, il faut savoir d'où elles viennent; elles sont parfois le fait de la passion, mais le plus souvent elles ont pour cause son honnêteté et sa sincérité. Pendant toute son existence Proudhon a appris, il a voulu enrichir son expérience, renouveler sa vision des hommes et des choses en méditant et en s'informant sans cesse. Et voilà pourquoi sa pensée est en perpétuel mouvement.

L'amitié.

Dans les vicissitudes de sa vie intérieure comme dans ses écrits et dans ses actes, on pourrait discuter longuement quelle plus grande place prend son intelligence ou son cœur. Proudhon a fait un aveu qui mérite d'être retenu :

Si sombres que mes jugements paraissent, ils ne sont après tout que l'expression de mes sympathies pour tout ce qui est homme et qui vient de l'homme.

Lorsqu'il demande qu'on ne juge pas de la dureté de son cœur par l'inflexibilité de sa raison, ceux qui ont vécu dans l'intimité de Proudhon pourraient sourire; s'il est une chose dont il n'est pas possible de douter, c'est bien de son cœur :

Mes sentiments, j'ose le dire, ont toujours été ce qu'amis et ennemis pouvaient désirer qu'ils fussent.

On ne peut même pas parler de sympathie; l'expression est trop faible, à moins qu'on ne lui donne son sens étymologique. Il convient de dire : *son amitié pour l'homme* et *pour les hommes*. Rare est le cœur qui n'épuise pas sa part d'humaine tendresse, ou dans un vaste humanitarisme, ou dans des amitiés particulières. Comme le disait l'époux d'une disciple d'Auguste Comte,

ma femme aime tant l'humanité qu'il ne lui reste rien pour son pauvre mari.

L'amitié sous ses formes diverses est un des traits qui nous oblige à aimer Proudhon lorsque sa violence, parfois brutale, nous heurte.

L'amitié a pris une telle place dans sa vie qu'elle domine toute esquisse d'un portrait. Amitié pour l'homme, sans doute, mais sans diminuer la chaleur des amitiés particulières; amitié pour les siens, pour sa mère, son père, son frère; tendresse aux expressions adorables pour ses filles; amitié raisonnée pour sa femme; amitié pour Burgille et pour sa petite patrie franc-comtoise; amour pour la France... La véhémence de cet amour est si sensible et si susceptible qu'il lui arrache des cris de révolte contre les faiblesses et la corruption. Proudhon s'indigne, à certaines heures, au point de rendre responsables tous les Français, coupables de l'avoir blessé dans l'image qu'il voudrait toute lumière de sa patrie...

patrie française, patrie des chantres de l'éternelle révolution ! patrie de la liberté, car, malgré toutes les servitudes, en aucun lieu de la terre, ni dans l'Europe ni dans l'Amérique, l'esprit qui est tout l'homme, n'est aussi libre que chez toi ! patrie que j'aime de cet amour accumulé que le fils grandissant porte à sa mère, que le père sent croître avec ses enfants ! te verrai-je souffrir longtemps encore, souffrir non pour toi seule, mais pour le monde qui te paye de son envie et de ses outrages; souffrir innocente, pour cela seulement que tu ne te connais pas ?... Il me semble à tout instant que tu es à ta dernière épreuve ! Réveille-toi, mère... Commence ta nouvelle vie, ô la première des immortelles; montre-toi dans ta beauté, Vénus Uranie; répands tes parfums, fleur de l'humanité !

Or cet acte de foi est écrit par Proudhon pendant les premiers mois de 1852, quelques semaines après les douloureuses semaines du Deux Décembre, où les confidences de Proudhon à son Carnet nous font assister à la consternation de son cœur meurtri, sinon surpris :

Pendant huit jours, ses nuits ont été celles d'un condamné à mort (lettres à Charles Edmond, 19 décembre 1851).

Il écrit à J. Michelet (19 février 1852) :

La tête n'a point faibli; mais le cœur a été consterné...

Aussi bien, avec ce souci délicat de mettre en valeur l'homme, Henri de Lubac a-t-il réuni un bon nombre de citations qui dessinent les formes personnelles de l'amitié telle qu'elle apparaît chez Proudhon :

Amitiés saines, robustes, résistantes, écrit Henri de Lubac... Amitiés délicates dont la fraîcheur ne se fanait pas.

A Suchet, le 3 octobre 1854, Proudhon écrit :

Quand le mal (le choléra) me tenait anéanti sur mon grabat, je disais à mes amis : « Tenez-moi la main dans les deux vôtres, cela me guérit le corps par l'amitié... » Je vous serre les deux mains et je crois, quand je vous écris, que c'est un chant de mon âme au milieu de mon cœur.

Et le 15 avril 1861, à Charles Beslay :

Vous êtes ma conscience et soyez sûr que je ne ferai rien qu'elle désapprouve. Il y a par le monde une vingtaine d'hommes dont l'estime m'est plus chère que la vie; pour ces hommes, je me brûlerais; contre leurs vœux, je n'accepterais pas une liste civile, une couronne.

Toute amitié se compose de deux éléments : l'élan spontané de la sympathie et le choix. Ceux-ci se retrouvent chez Proudhon; mais les formes variées de son amitié ont un lien qui est commun à toutes les manifestations de sa vie intérieure : le souci de la dignité personnelle, le respect de la personne.

La diversité de Proudhon est trop riche pour être ramenée à une unité. Son originalité, au contraire, est caractérisée par cette dualité : passions de feu, esprit lucide.

Les grandes routes de son intelligence et les chemins plus secrets de sa sensibilité mènent à cette voie centrale d'où jaillit la source : l'amitié pour les hommes. Et là, au centre, se dresse l'idée de la Justice.

La Justice.

La Justice ? L'homme possède la faculté de sentir sa dignité dans la personne de son semblable comme dans sa propre personne. La Justice est le respect « spontanément éprouvé et réciproquement garanti » de la dignité humaine, en quelque personne et dans quelque circonstance qu'elle se trouve compromise et « à quelque risque que nous expose sa défense ».

« Le zèle de la Justice le dévore... » écrit Henri de Lubac, et cela est vrai. Et voici le lien qui unit cette passion pour la justice et la vocation révolutionnaire de Proudhon.

Ce sentiment dominateur est le foyer d'où irradient la morale individuelle et la morale sociale. Il existe une parenté entre les mœurs privées et les mœurs publiques. Les premières commandent en quelque sorte les secondes :

Notre décomposition sociale marche à vue d'œil. Plus j'en étudie

les symptômes et plus je découvre que les libertés publiques ont pour base les mœurs domestiques; que les mêmes maximes par lesquelles on détruit les droits des peuples sont celles par lesquelles vous et vos coryphées (*il s'adresse aux féministes Jenny d'Héricourt et Juliette Le Messine*) vous renversez l'ordre des familles; que toute tyrannie, en un mot, se résout en prostitution (*La Pornocratie*, pp. 327-328, Édition Bouglé, Rivière. Introduction et notes par Jules Le Puech).

Les mœurs publiques reflètent et traduisent les mœurs domestiques. Le désordre dans les familles a pour suite le désordre dans la cité. Les vertus privées commandent les vertus publiques. Le même vice corrompt la famille et la société. Ce vice, c'est un manque de respect pour la personne humaine, que celle-ci s'incarne dans la femme, dans l'enfant ou dans le citoyen.

Ainsi morale sociale et morale individuelle se rejoignent. Elles rayonnent de l'idée de la Justice, et le respect de la personne est le sentiment qui les anime.

Au cœur de la philosophie du travail de la famille, le sentiment de la Justice, le respect de la personne expliquent l'attitude de Proudhon vis-à-vis du peuple, sa haine de la démagogie.

Proudhon est du peuple, et il lui restera fidèle toute sa vie. Ses éclats de colère sont une preuve de son attachement. Ses sarcasmes et ses injures expriment des déceptions qui ne vont jamais jusqu'au découragement total. Sa volonté est d'être un interprète du peuple.

Mais son respect de l'homme lui impose le sacrifice de toute complaisance; il aurait écrit volontiers : il faut accoutumer les masses *à écouter la vérité virile*. Proudhon ne montre aucune indulgence coupable aux défauts de ceux qu'il aime. Plus profonde est son amitié, plus grande est son exigence. Dans la *Capacité Politique*, il ne réclamera des militants ouvriers rien moins que les vertus héroïques.

Proudhon hait toutes espèces de démagogues et ces idéologues dupes de leur vanité ou de leur ambition.

Proudhon n'adule pas le peuple, il méprise ceux qui l'adulent.

Seulement, s'il méprise les trop complaisants politiques qu'Aristophane aurait appelé les *charmeurs des foules*, Proudhon respecte ses adversaires lorsqu'il les juge dignes d'estime :

Avec les hommes dont il combat les idées, écrit Henri de Lubac, il est quelquefois violent, railleur. Il sait leur parler en homme, non en sectaire.

Et il écrira par exemple, le 14 décembre 1863, à Lucien Jottrand :

Vous êtes du nombre des adversaires que j'aime parce que la bonne foi est grande chez eux, et que leur personne sait imposer le respect de leurs opinions. Si quelque chose au monde pouvait me rendre éclectique, voire même doctrinaire, sinon tout à fait indifférent en matière politique, économique, religieuse, etc., ce serait cette respectabilité éminente qui, à force de me faire estimer mes contradicteurs, finit toujours par me faire prendre en un certain dédain mes intimes opinions. Quelle profession de foi, me dis-je, vaut l'affection d'un honnête homme ?... Et je sens alors faiblir mes résolutions, se relâcher ma raideur, s'évanouir mon caractère; je serais, par admiration d'une conscience probe qui me résiste, capable de toutes les transactions possibles.

Leur *personne* sait imposer le respect de leurs opinions... et l'admiration pour une conscience probe...

Ce document vivant, cette lettre à Jottrand est plus éloquent que toute analyse psychologique; il met en relief l'amitié et la noblesse de l'âme qui animent Proudhon. Celui-ci va très loin dans le respect de l'opinion opposée à la sienne puisqu'il écrit à un ami :

Vous voyez combien il est possible que deux hommes s'estiment, s'affectionnent, sans que pour cela ils soient d'accord sur les principes qui cependant sont les mêmes dans nos cœurs, mais ils ne les démêlent pas de même.

Justice et Charité.

L'idée et le sentiment de la justice exercent sur l'âme de Proudhon une souveraineté absolue. Son argumentation, notamment contre le mythe de la Providence, l'entraîne à paraître exclure la charité et à considérer celle-ci comme contraire au progrès de la société. Proudhon semble dresser la Justice contre la Charité comme si elles étaient des sentiments antagonistes.

La critique du providentalisme, écrit Henri de Lubac, prend souvent la forme de la critique de la charité.

Le chapitre qu'Henri de Lubac consacre à *Charité et Justice* est l'occasion d'une analyse pénétrante. Il nous permet, par de nouveaux traits, une esquisse plus poussée du visage de Proudhon. Ici encore, les idées régnantes à l'époque expliquent les rudes réactions de Proudhon contre les dogmes de M. de Gerando : *l'éternité, la nécessité, la providentialité de la misère.*

Proudhon combat l'absolutisme des lois économiques présen-

tées comme fatales par les économistes libéraux. Comment ne se serait-il pas révolté contre les catholiques, ecclésiastiques ou laïques de son temps, lorsqu'ils affirment que

la perpétuité du salariat entraîne nécessairement la perpétuité du paupérisme, douloureuse, mais inéluctable conclusion à laquelle conduit l'observation attentive des faits économiques.

La Charité apparaît aux yeux de Proudhon comme un opportunisme utilitaire destiné à calmer les colères et à détourner le vent de la révolte contre le paupérisme. Le dérivatif de la charité n'apaisera pas ceux qui ne veulent pas se résigner à la misère de l'homme. Aussi Proudhon estime-t-il que la Charité a fait son temps, et que la religion de l'avenir est la religion de la Justice.

Entre la Charité et la Justice, Proudhon croit qu'existe une différence d'*essence* qui explique l'infériorité de la charité en face de la Justice. Il est juste, ainsi que le fait H. de Lubac, de rapprocher Proudhon et Renouvier; la correspondance de Renouvier avec Secrétan offre des formules précises qui traduisent la pensée intime de Proudhon.

Charles Renouvier écrit à Secrétan le 18 et le 26 août 1869 :

Je suis frappé de la faiblesse de l'esprit de justice dans le monde religieux...

Et le 21 février 1869 :

Ce que j'ai contre l'amour ? Mais qu'il n'est pas une règle et ne peut pas être un précepte, une obligation... L'amour étant exclusif de la règle et de toute limite (c'est sa prétention même), ne porte rien en lui qui puisse le sauver de l'arbitraire.

L'esprit de justice est fatalement en baisse dans toute société qui veut faire une trop grande place à l'amour (26 août 1869). L'arbitraire devient la loi et la loi se change en tyrannie.

Henri de Lubac conclut ainsi son analyse psychologique :

Le progrès moral et social ne saurait consister uniquement dans l'évolution qui transforme ce qui était jusque-là devoirs de charité en devoirs de justice. La charité seule est perfection de la justice. Dans la charité seulement, toute justice sera accomplie.

Mais cette prééminence de la charité, il semble que Proudhon, à certaines heures, l'ait entrevue lorsqu'il écrit par exemple que

Le but auquel on doit tendre est de faire sortir, comme une fleur de sa tige, la charité de la justice.

Dans sa jeunesse, Proudhon s'était heurté à une association infernale de la religion et de la politique, association qui a été une infortune pour la religion, ainsi que le constate dans *Esprit* Henri Guillemin, dans une étude sur *les catholiques en 1848*. Henri de Lubac a montré que

ce n'est pas Proudhon qui a, si l'on peut dire, lancé Dieu dans la bataille... Le Dieu des chrètiens avait été réquisitionné au service de la *Nouvelle Idole*, la « Propriété ».

Ce culte de la propriété aveuglait ses dévots au point que ses littérateurs déclaraient que la nécessité *providentielle* du progrès économique ordonnait que l'ouvier gagnât par son travail un peu moins qu'il ne lui est nécessaire pour vivre. Comme Henri de Lubac, je pense que de telles affirmations étaient propres à *soulever le cœur d'un homme épris de justice.*

III

L'amour de la justice commande l'idée que Proudon se fait de la révolution. Le 15 octobre 1848, Proudhon définit ainsi les révolutions :

Les révolutions sont les manifestations successives de la justice dans l'humanité.

Et, en 1851, *L'Idée générale de la Révolution au XIXe siècle* compléta cette définition en présentant les révolutions apparaissant dans la société comme *des crises de croissance* :

Une révolution est une force contre laquelle aucune autre puissance, divine ou humaine, ne peut prévaloir, dont la nature est de se fortifier et de grandir par la résistance même qu'elle rencontre... Plus vous la comprimez, plus vous augmentez son ressort et rendez son action irrésistible...

L'Évangile a inauguré la révolution en proclamant une première égalité des hommes devant Dieu. Avec la Réforme et avec Descartes, vient l'égalité des hommes devant la raison. Le XVIIIe siècle a conduit à la révolution politique : l'égalité devant la loi. La révolution économique et sociale reste à accomplir dans la société : la forme du gouvernement serait une anarchie positive; le gouvernement aurait pour base

le contrat substitué à l'autorité; le droit l'emporterait sur les passions et la raison prendrait la place du bon plaisir.

L'antithéisme de Proudhon.

L'accomplissement de la révolution nous ramène aux raisons de ce qu'on peut appeler *l'antithéisme* de Proudhon. Proudhon en veut à une certaine idée qu'il a de la Providence. Celle-ci, en effet, ne lui semble pas différer de l'antique idée de la Fatalité ou du Destin dans l'opposition qu'elle suscite au libre effort de l'homme. Proudhon, dans *La Justice*, écrit que l'intervention de Dieu dans les affaires humaines n'y produit que du mal. Déjà, dans *Les Confessions d'un Révolutionnaire*, en 1849, il disait qu'

appliqués à l'humanité, les deux termes de providentiel et de fatal ont exactement le même sens.

Et les deux grandes révoltes de l'humanité lui apparaissent, le Christianisme révolte contre le Destin, et la Révolution révolte contre la Providence.

Dans la Huitième Étude « *Conscience et Liberté* » Proudhon précise sa conception de révolution. Justice et Liberté sont associées :

C'est ce sentiment profond, antigouvernementaliste, antimystique de la liberté, sentiment plus vif de nos jours qu'il ne se montra jamais parmi les hommes, qui a soulevé la répugnance universelle contre toutes les utopies d'organisation politique et de foi sociale proposées en remplacement des anciennes et qui en a fait abandonner les auteurs (Owen, Fourier, Cobet, Enfantin, Auguste Comte). L'homme ne veut plus qu'on l'*organise*, qu'on le *mécanise*...

Dans la phrase suivante, Proudhon souligne la raison qui associe Justice et Liberté. Ces deux forces de la conscience se dressent contre la Fatalité. Elles sont seules assez puissantes pour desserrer les nœuds du Destin et rompre les fers de la Fatalité.

La justice, dans son idée la plus excellente, tel est donc le dernier mot de la liberté, et toutes deux finissent par se confondre... [car] l'homme ne veut plus qu'on l'*organise*, qu'on le *mécanise*. La tendance est à la désorganisation, ce qui veut dire à la *défatalisation*, qu'on me passe le terme, partout où il sent le poids d'un fatalisme ou d'un machinisme. Telle est l'œuvre de la liberté, œuvre décisive, insigne de notre gloire.

Les forces économiques, selon certains historiens, sont l'expression moderne de l'antique Fatalité. Proudhon aperçoit déjà cette forme de la Fatalité économique. L'annonce du règne industriel cher aux saint-simoniens soulève sa colère et sa révolte d'abord contre ces apôtres du nouveau christianisme. Il dénonce

l'hypocrisie de ceux qui appellent le Christ au secours des dieux bourgeois, Mammon et Plutus :

Proudhon, se jugeant trahi par son curé, s'en prend au dogme dont il est le détenteur (Henri de Lubac).

De cette huitième étude « *Conscience et Liberté* » se dégagent deux idées importantes parce qu'elles nous permettent de préciser la signification de l'antithéisme de Proudhon et sa philosophie de l'histoire. Une phrase assez obscure de cette huitième étude pose cette question : Quel est donc ce mouvement par lequel le libre arbitre, procédant à la fois à la manisfestation et à l'idéalisation de l'être social, crée l'histoire et la destinée ? Nous verrons tout à l'heure quelle réponse Proudhon donne à cette question.

Une lettre au Dr Clavel, du 26 octobre 1861, nous renseigne sur la façon selon laquelle, à la fin de sa vie, Proudhon concevait son antithéisme :

Le temps n'est plus où les sociétés se mouvaient par une sorte d'intuition et de spontanéité, où la raison des masses pouvait, par conséquent, se dire souveraine... La spontanéité des masses est épuisée; le mouvement du siècle a amené en politique, comme en tout le reste, le règne des principes qui est celui de la réflexion, hors lequel il n'y a désormais que rétrogradation et décadence.

Henri de Lubac interprète exactement l'attitude à laquelle, à la fin de sa vie, est arrivé Proudhon lorsqu'il écrit :

La lutte entre Dieu et l'homme, que Proudhon nous décrivait en termes si vifs et dans laquelle il semblait prendre violemment parti, se réduisait donc en fin de compte à une opposition entre la spontanéité sociale et l'initiative réfléchie. La première assure la fondation et la conservation des sociétés humaines; c'est à elle que sont dus les religions, les empires et les monuments anciens... la seconde devient nécessaire à partir d'un certain moment pour promouvoir le progrès... L'une et l'autre des deux forces manifestent par un double essor la création spirituelle; mais l'une et l'autre ont des attributs opposés : c'est l'instinct et c'est la nature, c'est la raison et c'est la liberté.

Ainsi Proudhon ramène l'opposition de l'homme et de Dieu à celle des forces antinomiques de la société. Cette opposition doit aboutir à un constant équilibre. Plus l'homme émerge de la nature, plus la réflexion de l'individu prend le pas sur la spontanéité de la nature commune :

La providence qui nous a conduits jusqu'à cette heure est incapable par elle-même de nous mener plus loin. A l'homme de prendre le char des destinées, la place de Dieu.

S'adressant à l'homme, Proudhon s'écrie :

Les rênes du progrès qu'a tenues l'incompréhensible providence, il faut que vous les saisissiez.

Dans la *Dédicace du Peuple*, en 1846, Michelet écrivait :

Augustin Thierry appelait l'histoire narration, je l'ai nommée résurrection, et ce nom lui restera.

Dans son introduction à l'*Histoire Universelle*, en 1831, il avait déjà défini l'histoire :

Elle n'est pas autre chose que cette interminable lutte de l'homme contre la nature, de l'esprit contre la matière, de la Liberté contre la Fatalité...

Pour Proudhon, l'histoire n'est pas autre chose qu'une interminable lutte entre la Fatalité et la Volonté humaine, lutte dans laquelle la liberté au service de la justice, après de rudes combats, vaincra. Proudhon voit comme la tendance dominante de son temps la *défatalisation* et la Résistance, partout où l'homme sent le poids d'un fatalisme ou d'un mécanisme. C'est encore là une des originalités de ce non conformiste et sa supériorité sur ses contemporains. Proudhon n'a aucune complaisance pour la civilisation mécanique dont il a prévu les inhumaines, sordides et meurtrières suites. Il combat au nom de la civilisation humaine, la seule qui mérite ce nom. Proudhon espère le triomphe de celle-ci sur celle-là — triomphe qui serait celui de la liberté et de la justice. Il écrit le 21 janvier 1854 à Joseph Ferrari :

Ces hommes-là (les gouvernants et leurs ministres), ce sont les hommes de la Fatalité comme nous sommes ceux du libre arbitre... Nous sommes les représentants de la liberté qui ronge le despotisme comme la lame fine et mince, qu'un enfant briserait dans ses doigts, coupe les colonnes de fer.

Cette rencontre entre Proudhon et Michelet me paraît naturelle. Elle est un événement psychologique caractéristique du XIX[e] siècle. Leurs relations épistolaires prouvent leur estime réciproque. Le 11 avril 1851, Proudhon remercie Michelet des quatre premiers volumes de *L'Histoire de la Révolution*. Dans l'introduction, Michelet écrivait :

Quest-ce que la Révolution ? la réaction de l'équité, l'avènement tardif de la Justice éternelle... Justice, ma mère, droit, mon père, qui ne faites qu'un avec Dieu... Pardonnez-moi, ô Justice, je vous ai crue

austère et je n'ai pas vu plus tôt que vous étiez la même chose que l'amour et que la grâce. Aujourd'hui, rentré en moi-même, le cœur plus brûlant que jamais, je te fais amende honorable, belle justice de Dieu. C'est toi qui es vraiment l'amour, tu es identique à la Grâce... et, comme tu es la Justice, tu me soutiendras dans ce livre... pour qui donc aurais-je écrit ceci, si ce n'est pour toi, Justice Éternelle.

Cette invocation à la Justice rejoint celles de Proudhon dans son grand livre, si proche par son inspiration du *Peuple* et de l'introduction à la *Révolution Française*. A la Conciergerie, le 11 avril 1851, Proudhon renouvelle à Michelet l'expression de sa haute estime et de son admiration sans réserve :

Vous m'avez fait connaître Vico, vous m'avez initié aux origines du droit, vous venez de me faire voir la Révolution telle qu'elle a été, telle que je la veux; je vous remercie... Enfin, la Révolution française sort de la légende, du roman, des factions et du pamphlet. Elle arrive à l'histoire, il me semble que ce soit de ce jour qu'elle se répand sur le monde. Enfin vous avez, j'ose le dire, réhabilité la Révolution rendue si mesquine par M. Thiers, Mignet, Droz lui-même, mon vénéré patron, et plus exécrable encore dans Buchez et ceux qui l'ont copié ou suivi...

Et Proudhon ne craint pas de dire à Michelet ses réserves sur son style :

Aussi ne craindrai-je pas de dire qu'avec un style qui, parfois tourne au dithyrambe, avec une sensibilité qui passe la mesure ordinaire de l'histoire, vous êtes encore pour moi l'historien le plus vivifiant que je connaisse.

Mais la lettre du 11 avril 1852 est peut-être encore plus intéressante par l'accord qu'elle nous découvre entre Michelet et Proudhon sur la conception qu'ils avaient l'un et l'autre de l'évolution historique commandée par la psychologie collective de la nation et par la psychologie individuelle. Cette évolution s'incarne en un combat qui met aux prises le destin et la volonté humaine. La fatalité pouvant être vaincue par « les hommes du libre arbitre » (Lettre à Joseph Ferrari) :

Une nation est autre chose qu'une collection d'individus... une personne vivante consacrée devant Dieu... ce que je cherche... c'est sa psychologie... Chose singulière, ce spiritualisme transcendant, qui vous domine et qui m'obsède est totalement inconnu à nos écrivains ecclésiastiques, à tous nos philosophes universitaires. C'est un homme, réputé ennemi de Dieu, qui s'apprête à jeter dans le monde cette idée grandiose de l'âme des peuples et de l'âme de l'humanité... Quant à moi, l'homme le moins mystique qui soit au monde, le plus réaliste, le plus éloigné de toute fantaisie et de tout cet enthousiasme, je crois

être déjà en mesure d'affirmer, et je le prouverai, qu'une nation organisée comme la nôtre constitue un être aussi réel, aussi personnel, aussi doué d'intelligence que les individus dont il se compose; et j'ose dire que là est surtout la grande révélation du XIX[e] siècle. Votre histoire de la Révolution est la melileure préparation à nos lecteurs qui auront vu dans votre narration penser, agir, souffrir, combattre l'être collectif.

Quelques semaines avant cette lettre du 11 avril 1852, Proudhon avait inscrit dans son carnet :

La vie des nations est comme celle de l'homme un tourbillon assimilateur, doué de conscience et capable par conséquent de vertu et de crime, de sacrifice et d'expiation.

Ces lignes sont écrites le 5 janvier 1852, quatre semaines après le coup d'État du 2 décembre, dont le 10 février 1852 il écrivait à Michelet qu'

il avait passé au moins quinze jours et quinze nuits comme un condamné à mort. La tête n'a point faibli; mais le cœur a été consterné... Les événements accomplis coup sur coup ont rompu le fil de toutes les relations, de toutes les idées... Sommes-nous bien de notre siècle ? N'avons-nous point rêvé notre propre vie ? Sont-ce nos idées qu'il faut regarder comme des chimères, ou bien les faits qu'il faut prendre pour une fantasmagorie ? Telles sont, quant à moi, les agitations incessantes de mon esprit depuis le deux décembre.

Pendant que sa pensée est livrée à des agitations incessantes, Proudhon se tourne vers Michelet : voilà un événement qui n'est pas fortuit. Entre eux, en face du coup d'État, les unit une même révolte, un même dégoût pour les « brigands qui tiennent à terre la France comme une femme bâillonnée ». A cette heure-là ces deux âmes avaient la même résonance. Le peuple français traversait une nouvelle crise qui inspirait à leur cœur une angoisse et posait à leur esprit un problème. Mais quelque chose de plus les rapprochait. Seule pouvait les sauver de la désespérance leur foi en la volonté humaine; ils gardaient leur confiance à la France et à la force du peuple sans cesse étouffée et sans cesse renaissante. Mais tous deux pensaient aussi que les cheminements d'un peuple vers la justice sont lents.

Édouard Dolléans.

PRIX ET SALAIRES

En ce mois de juin 1946, les événements soulignent les rapports entre l'économie et la politique. Quatre jours avant les élections, la C.G.T. a abandonné le principe du blocage des prix et des salaires. Et la presse s'est soudain intéressée au problème du pouvoir d'achat des masses qui, la veille, devait céder le pas à celui de la production.

C'est la deuxième fois en un an, après le revirement financier de l'Assemblée en janvier, que sans crier gare on embouche la trompette par l'autre bout. Ces volte-face instantanées sont évidemment la conséquence d'une structure politique rigide qui laisse le soin de décider à un petit nombre d'hommes — dirigeants de parti ou de syndicat. Mais elles sont également dues à la nature des problèmes soulevés. Comptabilité nationale et pouvoir d'achat des masses peuvent être, en effet, regardés sous un aspect monétaire. Si ce dernier aspect a un intérêt propre, il constitue surtout un trompe-l'œil. L'illusion est d'autant plus forte que l'opinion est mal préparée aux problèmes économiques. Depuis 1936, les revendications sociales ne sont pas accompagnées en France d'une politique économique constructive. Les nationalisations en fournissent encore un excellent exemple, où l'expropriation des actionnaires et non l'organisation de la production a été l'objectif principal. Aussi la C.G.T. n'en avait-elle eu que plus de mérite de résister au courant qui se faisait de plus en plus fortement sentir pour une augmentation des salaires. Si elle a abandonné son effort, c'est peut-être parce qu'elle en a perçu l'impopularité. Comme le disait récemment un de ses meilleurs théoriciens : pour assurer l'exécution d'un programme, il ne faut pas perdre les positions politiques qui la rendent possible. Mais ce n'est pas la seule raison.

Le problème des prix est devenu particulièrement aigu à la fin du printemps : la production industrielle plafonne, une nouvelle campagne agricole va porter ses fruits, les proclamations électorales font retentir aux oreilles de tous les mots de Liberté.

*
* *

La production industrielle plafonne. Elle est arrivée à peu près à 80 % du niveau de 1938, et ne pourra pas en décoller avant

deux ou trois mois au moins : nos disponibilités en énergie donnent la cadence à cette reprise. Pour assurer une activité comparable à celle de l'avant-guerre, il nous faudrait par mois six millions de tonnes de charbon. En janvier, nous étions revenus à la production de 1938 : quatre millions de tonnes, mais nous ne pouvions en importer qu'un seul au lieu de deux. Cette carence mensuelle d'un million de tonnes, qui était pourtant la moins accusée que nous eussions connue depuis la Libération, se répercutait entièrement sur l'industrie et les foyers domestiques, car les contingents de la S.N.C.F., du gaz, de l'électricité et des mines elles-mêmes semblent irréductibles. C'est pourquoi l'insuffisance de production était de 25 %.

Jusqu'ici l'activité avait été croissant. Les progrès continus sont à l'économie comme la bonne santé au corps : ils ne se manifestent par aucune sensation, même de bien-être; ils ne se remarquent pas.

Cependant, l'amélioration est stoppée; les grèves américaines, les mauvaises dispositions de l'Angleterre à notre égard au Coal Committee, ne permettent pas d'espérer plus d'un million de tonnes d'importations pour deux ou trois mois et, partant, de conduire la reprise jusqu'au niveau de 1938 avant l'automne. L'effort vers l'avant est donc arrêté.

Comme un placier en bourse qui réalise ses gains dès que la hausse lui semble stoppée, chacun pense alors à faire le point pour obtenir une part plus grande de la production. Personne ne pense plus alors en nature : chacun pense en termes monétaires.

Si l'on raisonnait en nature, on verrait bien que la production française n'est pas entièrement destinée au consommateur : elle doit également permettre de reconstruire et d'équiper. Les emprunts à l'étranger ou la liquidaion de nos avoirs en or ne doivent pas faire illusion : les uns et les autres permettent d'acheter la qualité des ressources nécessaires au rééquipement et à la reconstruction; le gros de la troupe doit venir de l'effort français. Il nous faut en effet, d'ici cinq ans, de 500 à 700 milliards de francs (valeur 1938) d'équipement. Et les 1.300 millions de dollars prêtés par l'Amérique ajoutés au prix des 2.000 millions de dollars que nous procurera la réalisation de nos créances, ne représentent, toujours en francs 1938, que 120 milliards. Aussi faut-il réduire la part de la consommation, sur une production elle-même amenuisée, pour pouvoir investir. Si les arrivages de charbon de la Ruhr nous permettent de retrouver la production de 1938 à la fin de cette année 1946, la consommation de 1938 ne pourra être retrouvée avant 1948, quand notre production dépassera du tiers celle d'avant-guerre.

La part du consommateur ne peut donc pas être bien grande ces années-ci en France, et la seule considération de l'activité industrielle pour estimer la consommation serait trompeuse.

*
* *

On oublie souvent aussi que l'industrie, si elle représente un bon tiers de la production nationale, n'alimente que très indirectement le consommateur. La Commission du coût de la vie avait établi, avant-guerre, un budget-type qui se décomposait comme suit en pourcentages :

— Alimentation	60
— Vètements	15
— Logement	10
— Divers	15
	100

Ce petit compte de quatre chiffres doit servir de fil d'Ariane dans les discussions actuelles : c'est l'insuffisance du pouvoir d'achat dirigé vers l'alimentation (et, dans une moindre mesure, vers les vêtements), qui est la véritable carence qu'il faut pallier. Qu'importe à la ménagère la production industrielle (hormis celle du textile) ! Elle n'est destinée au consommateur que par le détour de l'équipement futur ou celui de l'agriculture ou des transports. Si l'ensemble des Français a très peu à manger, c'est parce que l'année dernière la production agricole a été d'environ 50 % de celle d'une année normale et que l'on est en pleine époque de soudure. Si les citadins sont particulièrement défavorisés, c'est parce que les gens des campagnes ont pris l'habitude de manger une plus grande partie de leur production. La récolte de 1946 paraît devoir être assez bonne; elle ne représentera néanmoins que les trois quarts ou les quatre cinquièmes d'une année normale, ce qui sera insuffisant pour nous nourrir. Dans quelles mesures de grandes et larges importations complémentaires sont-elles possibles et souhaitables ? Il y a un équilibre à garder entre, d'une part, les risques de sous-alimentation et le mécontentement des défavorisés et, d'autre part, l'impossibilité de nous tirer d'affaires à temps si nous n'utilisons pas tous nos crédits à nous rééquiper. C'est exactement le problème du jeune homme qui a des économies; il peut les manger et ensuite rester dans une situation inférieure ou se restreindre et s'installer. C'est dire que c'est une affaire de volonté. Elle n'est pas près de se terminer. Bien entendu, le Tentateur raisonne toujours en Argent.

*
* *

La première erreur, et la plus répandue, est de comparer les salaires des ouvriers uniquement aux prix industriels. Promoteurs d'une réévaluation des salaires, comme défenseurs de l'ordre monétaire établi, se battent sur le terrain qui n'est pas le vrai.

Salaires et prix se rencontrent, en effet, sur deux points : dans le prix de revient où le salaire est un élément du prix, et sur le marché des biens de consommation où l'argent des salaires constitue, avec d'autres éléments, pas toujours réguliers, les sommes nécessaires pour payer les achats.

D'où les dangers à chaque jointure du circuit : si l'on augmente les salaires, les prix monteront, dit-on, par le mécanisme du prix de revient. D'un autre côté, les salaires majorés se porteront sur les marchés de consommation dont les prix augmenteront.

Le premier danger n'est pas très grave actuellement. Certes, il est certain que l'augmentation des salaires peut avoir une influence sur les prix des produits industriels. Mais une grande partie de ceux-ci peuvent absorber des hausses de salaires sans devoir être relevés. Encore faut-il prendre des précautions dans ce domaine et bannir toute mesure générale. Plus l'on réduit la part de quelqu'un, plus il est nécessaire de calculer juste, sous peine de l'affamer ou, si c'est une entreprise, de la voir disparaître.

Une augmentation générale des salaires sera donc dangereuse, car elle ne peut agir qu'indistinctement sur toutes les entreprises. Une baisse des prix énergique, par réduction des marges bénéficiaires, peut être beaucoup plus souple : rien ne l'empêcherait, mais elle n'intéresse pas le salarié qui se rend quand même compte qu'elle ne lui apporterait pas grand'chose.

C'est donc plutôt quand le salarié achète les produits que l'influence de l'augmentation des salaires paraît dangereuse. Or, à part l'habillement, il se sert de son salaire pour acheter à manger.

Prix industriels et salaires des ouvriers ne sont donc pas en concurrence : c'est aux prix agricoles que les derniers sont opposés.

Quand on augmentera le prix du manœuvre de chez Citroën, du petit fonctionnaire ou de l'employé de la S.N.C.F., ce n'est pas le prix de la voiture automobile, le déficit de l'État ou de la S.N.C.F. qui les intéressera directement, c'est le prix de la viande, du beurre et des pommes de terre.

Ou, plus exactement, les prix. Car s'il n'y a ni distribution de

viande chez le boucher, ni de beurre, ni de pommes de terre chez le crémier, bien des salariés iront qulquefois chercher ces derniers chez le cordonnier ou le débitant de tabac qui pratiquent une tarification résultant plus librement de la loi de l'offre et de la demande.

Et c'est pourquoi l'on se demande si c'est avec une bonne ou une mauvaise foi que, dans les deux camps, on discute savamment sur les prix et salaires industriels, alors que la question est dans cette autre proposition : les prix des produits alimentaires vont-ils suivre ou non les salaires ?

*
* *

Le problème est d'importance. Pour assurer l'alimentation des Français, deux conditions doivent être réunies en même temps : il faut donner à chacun, d'une part, assez de tickets, et de tickets honorables si j'ose dire, et, d'autre part, l'argent pour acheter les denrées correspondantes, avec d'ailleurs d'autant plus d'argent que le secteur rationné est plus étroit. Seulement, la distribution de ces deux sortes de bons qui doivent être réunis pour tout achat est effectuée suivant des principes différents : les premiers, les tickets, sont adaptés strictement aux besoins. Les seconds sont mesurés au rôle de chacun dans la production.

L'idéal, dans une période de pénurie, serait de distribuer en tickets tout ce qui est nécessaire au minimum vital et de s'assurer que les ressources de chacun permettent d'acheter les denrées correspondantes. Il y aurait toujours un excédent de ressources sur les tickets pour ceux qui seraient plus favorisés par la répartition du pouvoir d'achat que par celle des autorisations d'acheter. Il y a donc toujours un problème de résorption de cet excédent quand les deux principes diffèrent.

En outre, il y a, à l'heure actuelle, une autre cause de mauvais fonctionnement : des tickets ne peuvent être employés faute d'argent.

Ce n'est pas insuffisance des salaires; quels qu'ils soient, ceux-ci peuvent assurer l'indispensable à qui les gagne. C'est celui qui est chargé de famille et qui ne peut pas toujours acheter les denrées auxquelles il a droit légalement.

Le simple fonctionnement du système de répartition exige donc qu'on augmente soit les salaires, soit les allocations familiales.

Ces deux méthodes ne sauraient être employées seules.

Une forte augmentation des salaires augmenterait l'argent disponible des salariés sans charges de famille. Cet argent ne serait pas alors repris par l'impôt (les revendications portent sur le

relèvement du dégrèvement de l'impôt cédulaire), ni par l'emprunt (une augmentation de salaires ne donnerait guère confiance en la monnaie). Il se porterait sur les transactions latérales, pour parler dignement, où il se trouverait en concurrence avec l'argent des intermédiaires et, les prix noirs montant, le pouvoir d'achat réel n'aurait pas augmenté.

Quant à l'augmentation des allocations familiales, indispensable en première urgence, elle ne saurait rétablir certaine insuffisance réelle de salaires, car on ne peut quand même rémunérer le travail uniquement en fonction des besoins du travailleur sans risque de voir diminuer la production. Augmentation non uniforme des salaires et accroissement substantiel des allocations familiales, telle semble être la formule qui serrera de plus près la réalité économique.

*
* *

Mais le salarié urbain n'a pas directement affaire aux agriculteurs ni aux marchands de textiles. En face de l'ouvrier qui aura un pouvoir d'achat accru, vont se trouver des commerçants : ceux qui lui vendront des vêtements et ceux qui lui vendront de la nourriture.

Pour chacun de ces achats, la question de prix et celle de quantité se poseront.

En matière de textiles et de cuir, deux phénomènes importants se dessinent depuis six mois. On voit d'abord se développer une quantité d'intermédiaires, grâce à la liberté donnée en janvier à chacun de tenir boutique. C'est ainsi que, dans les bonneteries, on divise les commerçants existants en trois parties égales : ceux qui existaient avant la guerre, ceux qui se sont établis entre 1940 et 1945, ceux qui se sont établis pendant les quatre premiers mois de 1946. Le deuxième phénomène observé, qui est lié au précédent, est un stockage considérable inspiré par la crainte d'une dépréciation monétaire.

L'intermédiaire prend une part importante du prix de détail. Il faut la réduire. Mais le plus important est de lutter contre la constitution de nombreux stocks qui ne peut qu'être encouragée par une hausse des salaires.

Si l'on veut donc que l'augmentation de pouvoir d'achat des ouvriers ait un sens dans le domaine de l'habillement, il faut exercer un contrôle très strict sur la production et les prix. Ce contrôle devrait d'ailleurs être facilité par le fait que l'État, par ses organismes d'importations, est le fournisseur de ces industries.

Pareille facilité n'est pas donnée en agriculture. Le rôle des

intermédiaires y est également important. Il n'y a pas à craindr de stockage, mais la sous-production des cultivateurs découra gés, la non-commercialisation des produits et surtout des déci sions à contresens économiques, comme l'abattage des vache laitières ou la nourriture des porcs avec du blé.

Pour éviter ces derniers excès, il suffit de relever certains pri anormalement bas par rapport à d'autres. Mais la fixation d l'ensemble des prix agricoles relève plus de la psychologie qu de la comptabilité.

C'est pourquoi il est difficile de trouver une solution rapide Et pourtant il est bien évident, rappelons-nous toujours que 60 % du budget d'un ouvrier est destiné à l'alimentation, que le pou voir d'achat des salaires n'a de sens qu'en fonction des pri agricoles. Faire une campagne pour l'augmentation des premier sans parler de la valeur des seconds est une gageure que l presse économique a réussi à tenir longtemps.

*
* *

L'harmonie entre les salaires et les prix agricoles est néces saire; elle n'est pas suffisante. Il faut encore que les produit soient effectivement disponibles. Autrement dit, le premier pro blème est celui de la répartition en nature, et la question des sa laires ne fait que d'y être annexée. Or, il est à craindre que de vant la publicité accordée au relèvement des salaires, la réparti tion ne soit négligée ces temps-ci.

L'opinion publique ne peut se passionner pour deux problème à la fois, et le pauvre Parisien qui n'a pas eu de viande pendan la première quinzaine de juin croira trouver la fin de ses souf frances dans une augmentation de salaires et non dans une amé lioration du système de collecte. Fait symbolique : le nouvea gouvernement s'est constitué sous le signe de l'augmentation de salaires, mais il ne comportait pas de ministre du ravitaillement Le danger est que l'Administration, finissant par penser de même ne diminue ses efforts de répartition.

*
* *

Les espoirs qu'engendrent chez certains l'augmentation de salaires, semblent donc bien vains. Mais les craintes qu'ell suscite chez d'autres paraissent exagérées.

Il y a certes une poussée inflationniste. Bien que tous les indi ces soient environ à un niveau quintuple de 1938 et que la circula tion ne soit pas elle-même à un niveau plus élevé que les prix

le volume des transactions est encore inférieur de 30 % à celui de 1938. Mais ce ne serait pas très dangereux si l'activité reprenait normalement. Par ailleurs, la dette de l'État, qui n'est qu'au coefficient 3,5 par rapport à 1938, pourrait absorber une grande partie des excès relatifs de liquidité.

Et surtout, le danger de cette tension est bien moins grand qu'en économie libérale. Un contrôle des changes sérieux sépare les appréciations intérieures et extérieures de la monnaie. Les mouvements désordonnés de capitaux ne sont plus à craindre, et par ailleurs les conséquences des augmentations de prix sur les exportations pourraient, avec un système de péréquation, se ramener à une affaire de comptabilité purement intérieure à l'économie française. Dans les mois à venir il y aura beaucoup plus d'importations que d'exportations et les gains sur les premières seraient plus importants que les pertes sur les secondes si l'on voulait raisonner en francs.

Il y a cependant deux griefs sérieux au relâchement de la discipline que l'on s'était imposée pour les prix et les salaires. Le premier est la diminution du pouvoir d'achat des rentiers, ou plus généralement des détenteurs de revenus fixes. Venant après d'autres, elle met ces derniers dans une situation tragique. Mais il ne faut pas oublier que ce que ces perpétuels déshérités perdent, d'autres, et en premier lieu l'État, le gagnent. Il y a donc une certaine hypocrisie de la part de l'État à se lamenter d'une dépossession dont il est bénéficiaire. Il pourrait s'il le voulait restituer le pouvoir d'achat qu'il confisque en réévaluant les rentes.

Le second grief est plus grave. L'excédent de disponibilités dont seront gratifiés les salariés qui n'ont pas de charges de famille, va tourner en rond dans la Nation. La méfiance en la monnaie ne permettra pas de le résorber par le moyen libéral de l'emprunt, et les revendications actuelles comportent au premier rang un relèvement de l'abattement à la base des impôts cédulaires dont le maintien aurait pu jouer un rôle utile à cet égard. Il est vrai que le prélèvement fiscal est plus rigoureux sur les traitements et salaires que sur les autres revenus.

S'il faut laisser les salaires monter pour des raisons psychologiques ou politiques, que cette expérience serve au moins d'exemple pour dégager les bonnes méthodes financières des mauvais expédients. Et qu'ainsi l'opinion soit bien avertie de l'inutilité des mesures purement monétaires au moment de la reprise définitive de l'activité, cette reprise qu'un million (mensuel) de tonnes de charbon de la Ruhr devrait nous permettre d'effectuer dès l'automne.

JACQUES DUMONTIER.

Regards sur le monde

VISITE EN SUEDE

Pour les Suédois, nous fûmes si longtemps les héritiers de Descartes et de Voltaire qu'ils s'étonnent aujourd'hui de voir naître chez nous tant de mystiques ou de doctrinaires passionnés. Aussi le Français qui descend de l'avion doit-il bientôt préciser sa position : gaulliste ou anti-gaulliste, planiste ou anti-planiste, croyant ou athée, existentialiste ou personnaliste, naturaliste ou surréaliste... S'il manifeste une certaine répugnance à arborer un drapeau dans tous les domaines, on exprime une surprise nuancée de sympathie. Le Suédois moyen, en effet, est, à l'opposé du Français, un homme qui n'a généralement pas de doctrine. Il serait plus exact de dire qu'il en a quatre, qui ne sont que quatre aspects de sa volonté de n'en pas avoir. Ce sont : la relativité dans le domaine de la science et de la philosophie, l'efficacité pour tout ce qui concerne l'économie et la politique sociale, la tolérance dans l'ordre spirituel, la neutralité pour l'usage externe.



Cet esprit objectif se manifeste au premier chef dans la science économique où les Suédois se sont acquis une réputation mondiale à côté des Anglo-Saxons. Mais, dans ce domaine, il n'y a pas, comme chez nous, des hommes de science et des hommes de doctrine. Il y a des théoriciens qui font de la science pure, et des praticiens qui font de la science appliquée, c'est-à-dire de la politique.

Les uns et les autres ont une solide formation mathématique et statistique, mais ils diffèrent par l'usage qu'ils en font, par leur méthode.

Il faut, à ce point de vue, mettre à part l'école de Lund, représentée par le professeur Johan Akerman, qui utilise une méthode à la fois inductive et déductive, qu'il qualifie lui-même d' « économétrie institutionnelle ». Il reproche à l'école de Stockholm d'être trop influencée par l'école « néo-classique » de Cambridge,

de construire, d'une part, une théorie logique, et, d'autre part, des statistiques, sans envisager la relation entre les deux. C'est précisément ce contact, ou plutôt ce rapprochement maximum entre les théories et les phénomènes de structure et de conjoncture, que J. Akerman s'efforce de réaliser. Avant d'établir des « modèles de calcul », avant d'élaborer une théorie générale, il procède d'abord par induction, il se livre à des analyses statistiques fouillées tenant compte du cadre géographique, des structures, des institutions et des phénomènes extra-économiques (guerres, révolutions, etc.). Sa récente étude sur les « cycles politiques » a été critiquée à la fois par les professeurs de « Science d'État » (Tingsten, Heckscher) et par les économistes. Il n'en reste pas moins que cet effort pour réhabiliter les théories causales (*Kausalanalys*) à côté des théories de l'équilibre (*Alternativanalys*), et pour résoudre un dualisme apparemment irréductible, est original et intéressant.

Les représentants de la célèbre école de Stockholm, à l'exception du professeur Erik Lindahl, sont presque tous des hommes de gouvernement. Ayant subi l'influence de l'école philosophique relativiste et négativiste d'Uppsala, dont le professeur Hägerström était le chef, ils sont souvent sceptiques et volontaristes. Le professeur Gunnar Myrdal, bien connu pour sa théorie de l'anticipation, actuellement ministre du Commerce, se plaît à dire que « les économistes sont plus grands que leurs méthodes ». Ses disciples sont des théoriciens de l'équilibre, essentiellement logiques et déductifs; ils se détournent de l'analyse *a posteriori* qu'ils estiment stérile, pour se concentrer sur l'analyse *a priori* qui leur permettra d'élaborer scientifiquement un plan pour les années à venir, et de réaliser ainsi la juxtaposition parfaite de « ce qui sera » avec « ce qui devrait être ». Il y a cependant des nuances. Seul, Dag Hammarskjöld, conseiller financier, peut être considéré comme purement « keynesien ». Le professeur Erik Lundberg, théoricien de l'expansion et directeur de l'Institut de Conjoncture, est chargé de prévoir l'évolution générale de l'économie et d'établir un plan en fonction de cette évolution (prix, salaires, investissements). Il travaille en liaison avec Ingvar Svennilson et d'autres jeunes chercheurs, qui étudient statistiquement la structure de certaines industries, recherchent comment naissent et se développent les entreprises, prévoient les mouvements de la main-d'œuvre, délaissant ainsi leurs premières recherches de théorie pure, dont ils disent qu'elles sont des « péchés de jeunesse ». L'Institut de Recherches industrielles, dirigé par Svennilson, entre autres résultats, a pu constater que la réalisation du « plein emploi » ne résout pas tous les problèmes, qu'elle en pose même de nouveaux, en particulier celui du mouvement

centrifuge, qui attire les ouvriers des grosses entreprises concentrées et réglementées vers les petites entreprises non soumises à une réglementation aussi étroite des prix et des salaires. Il en résulte une instabilité et une diminution du rendement qui exigent un ajustement constant du plan à la réalité, en tenant compte des facteurs humains « irrationnels ».

Si donc la Suède semble s'orienter actuellement vers une économie de plan, c'est moins pour des raisons idéologiques que pour des raisons d'ordre pratique. Tournés vers l'avenir, soucieux avant tout de réalisme, les économistes suédois constatent, chiffres en mains, que le libéralisme est en voie de disparition. D'autre part, ils ont à leur disposition un appareil statistique parfait, des documents extrêmement nombreux et sûrs. Ils disposent de théoriciens éminents, d'agents ponctuels, d'administrés qui répondent aux questionnaires et se conforment aux vœux du gouvernement avec docilité; enfin, ils ont une période de prospérité en perspective.

Néanmoins, ils sont extrêmement prudents et laissent leurs plans mûrir longtemps dans les tiroirs. On cite volontiers l'exemple d'une loi sur les sociétés anonymes, qui, mise à l'étude vers 1932, vient seulement d'être votée, et ne prendra effet qu'à partir de 1948.

*
* *

Cette continuité de la politique, qui n'a été interrompue, depuis cent cinquante ans, par aucune guerre ni révolution, ni mouvement populaire de quelque envergure (citons pour mémoire « la » grève de 1909), explique en partie l'ordre social avancé auquel la Suède est parvenue et le standard extérieur de vie généralement très élevé de la population.

La Suède est pourtant un pays au sol pauvre : on pouvait écrire en 1837 : « Une seule destinée — qui n'est pas sans grandeur — a été réservée spécialement au Suédois entre tous en Europe : celle de la pauvreté. » Mais c'était avant la révolution industrielle : aujourd'hui, la Suède fait figure du pays le plus riche d'Europe.

Dès 1938, un Suédois sur six possédait un poste de radio, un sur neuf était abonné au téléphone. Une enquête sur les budgets familiaux des ouvriers aisés et des petits fonctionnaires de la capitale montrait déjà que le loyer absorbait 21 % de leurs ressources contre 32 % seulement pour la nourriture (en France 10 à 15 % probablement, contre 40 à 50 %). Mais ces chiffres ne doivent pas trop faire illusion : aujourd'hui, un ouvrier du textile de Norrköping, par exemple, qui gagne 4.000 couronnes par an, dépensera 1.000 couronnes pour son logement; dans la capitale,

l'on connaît même des cas où le loyer absorbe 40 % du salaire! Cela ne veut pas dire que le niveau de vie de l'intéressé soit plus élevé, cela signifie au contraire qu'il doit se priver pour la nourriture, c'est-à-dire consommer principalement du porridge et des harengs. Cette situation est due à plusieurs causes. La guerre a eu pour effet de développer au maximum la capacité de production industrielle de la Suède, qui est seulement un peu entravée maintenant par le manque de charbon et de main-d'œuvre. L'industrie suédoise s'est enrichie, mais les prix se sont élevés sans que tous les salaires aient suivi le même rythme. Or, pour l'ouvrier suédois, ce sont précisément les dépenses de logement qui sont le moins compressibles. En Suède, il n'y a presque pas de vieilles maisons : par souci d'hygiène, elles sont impitoyablement abattues, reconstruites, pourvues de l'équipement le plus moderne, repeintes à neuf (après l'odeur du café grillé, rien n'est plus frappant pour des narines françaises que cette odeur partout de peinture fraîche). Mais on a peu construit pendant la guerre, les matériaux sont chers, les ouvriers du bâtiment fortement syndiqués ont les salaires les plus élevés : pour réduire les frais, on réduit les dimensions des logements (lits trop courts, cube d'air insuffisant). Les statistiques officielles constatent que, dans les villes, 50 % des habitations ne comportent qu'une pièce et une cuisine. Elles constatent aussi que, pour réduire les frais de chauffage, en 1936, on clouait les fenêtres extérieures dans 38 % des habitations, durant l'hiver.

On s'efforce naturellement de remédier à cette crise du logement et à la cherté de la vie. Les coopératives de consommation, très développées en Suède, font beaucoup dans ce sens. Elles ne se contentent pas de revendre au prix du marché ce qu'elles ont acquis au prix de gros, en redistribuant leurs bénéfices entre leurs adhérents au prorata de leurs achats, selon le principe coopératif. Elles produisent elles-mêmes, elles ont des huileries, des margarineries, des moulins, des fabriques de chaussures, de lampes (Luma), de céramique d'art (usine modèle de Gustavsberg). Les coopérateurs suédois possèdent aussi des habitations à bon marché, des centres d'instruction (Var Gard), des compagnies d'assurances sur la vie, la vieillesse, les accidents, les incendies, etc., un journal, *Vi*, et une propagande bien organisée. Ils sont en relation avec les coopérateurs norvégiens, danois, écossais. Ils constituent ainsi une sorte de trust anti-trust, riche seulement des cotisations de ses adhérents. Mais comme ceux-ci constituent plus d'un quart et près d'un tiers de la population, les coopérateurs suédois sont devenus assez riches pour acquérir un gisement de pétrole aux U.S.A. qui leur permettra de rendre cette lutte plus efficace.

La lutte contre la vie chère et les trusts est naturellement aussi l'œuvre de l'aile gauche du parti social-démocrate, actuellement au pouvoir, et qui a des représentants dans l'Université : Mme Karin Kock, le ministre Myrdal, dont la femme, Mme Alva Myrdal, s'occupe des questions de famille et de population, etc. Le Labour-Party suédois a élaboré un programme en vingt-sept points qui se propose de réaliser le plein emploi, une meilleure distribution et des standard de vie plus élevés, une plus grande « efficience » dans la production et l'avènement d'une véritable démocratie industrielle. Dans ce but, le gouvernement institue, dans les branches industrielles qui ne lui donnent pas satisfaction (chaussures, meubles), un comité (commission) composé de patrons, d'ouvriers et d'experts indépendants. Ce comité est chargé d'étudier les mesures à prendre comportant tous les degrés d'intervention de l'État, depuis la liberté entière ou le *statu quo*, jusqu'à la nationalisation. Jusqu'à présent, cette simple menace de nationalisation a produit l'effet recherché, c'est-à-dire que les patrons se sont hâtés de réaliser d'eux-mêmes les réformes nécessaires ou d'établir leur propre plan. Telle est la conception très réaliste et d'apparence peu révolutionnaire que les socialistes suédois ont de l'économie dirigée : l'action de l'État prétend apporter le stimulant, l'aiguillon nécessaire dans les branches où la concurrence ne fait plus sentir ses effets bienfaisants.

Un autre social-démocrate, le ministre des Finances Wigforss, établit un budget portant sur six ans. Ce budget diffère de l'ancien « budget cyclique » en ce sens qu'au lieu de constituer des réserves pendant la période de prospérité pour les reporter sur les années de dépression, on affecte tout de suite ces réserves à de grands travaux de construction et d'urbanisme et à des améliorations sociales. C'est ce que le professeur Bertil Öhlin, le célèbre théoricien de l'économie internationale et le chef actuel de l'opposition libérale, appelait, dans une discussion courtoise avec Mme Karin Kock, « réaliser de petits déficits pour combler les grands déficits ». Cette politique coûte évidemment assez cher à l'État, et les Suédois à gros revenus se plaignent d'être écrasés d'impôts et de n'avoir plus d'intérêt à travailler davantage : c'est ainsi que les médecins et chirurgiens très réputés prennent volontiers plusieurs mois de vacances. Mais nous sommes blasés en matière de déficit budgétaire et d'impôts! Par contre, un Français est toujours heureusement surpris de rencontrer des ouvriers bien habillés, apparemment satisfaits de leur sort, de pousser la porte de restaurants populaires accueillants, fleuris et luisants de propreté. En Suède, l'inégalité des conditions est beaucoup moins frappante qu'en France, et le privilège de l'argent beau-

coup moins apparent. Il n'y a pas, comme chez nous, des cliniques réservées aux riches et de ces hôpitaux dont certains paraîtraient aux Suédois insalubres et antédiluviens. Une domestique, là-bas, est assurée de recevoir gratuitement, dans le même hôpital-modèle, dans une chambre au midi, un traitement coûteux à la pénicilline ou les soins d'un spécialiste de grande classe, au même titre que sa patronne. Si ce sont les résultats qui importent et non pas les déclarations de principe, on peut dire qu'en Suède la condition de prolétaire est très rare, que le sentiment d'insécurité, d'isolement, d'infériorité sociale, est presque inconnu.

Vertus d'une race, chance historique, habileté politique des dirigeants ? Il faut admirer surtout le sens civique de ce peuple, sa conscience, sa bonne volonté et même cette naïve fierté, nullement hypocrite, avec laquelle il n'expose aux regards que le meilleur de lui-même, alors que nous mettons tant de soin à exposer le pire. « Ne pas se servir des autres, servir les autres », au lieu de : « Du beau, du bon, Dubonnet », ou : « Défense de déposer des ordures. »

Le professeur Savard, un Français qui connaît bien la Suède, exprime ainsi la différence entre nos deux mentalités : « Quand il pleut en France, c'est le bon Dieu lui-même qu'on veut changer; en Suède, on ouvre son parapluie. » Alors que ses révolutions ont valu au peuple français plus de gloire que de bien-être, à force d'ouvrir leurs parapluies les Suédois sont arrivés à un ordre social très avancé, sans avoir été jamais révolutionnaires. Il est en effet assez curieux de constater que ce Suédois, qui se veut si moderne et si efficace, soit resté par ailleurs si traditionnaliste.

*
* *

Traditionnaliste, disions-nous, mais non pas vraiment religieux. Sans doute, le comportement d'un Suédois et sa vie quotidienne sont encore influencés par la vieille morale puritaine, qui explique les lits durs et étroits, les repas écourtés où le fromage se mêle aux hors-d'œuvre comme la confiture à la viande, ainsi que le souci d'une grande tenue, au moins extérieure. Mais la religion n'a pas là-bas de racines profondes, sauf peut-être dans les campagnes. Les divorces se produisent sans scandale et presque toujours à l'amiable, mais ils sont fréquents; les jeunes filles jouissent d'une grande liberté, dont beaucoup n'usent pas, d'ailleurs, comme le voudrait leur réputation en France; le goût de l'alcool n'est pas rare, mais il est combattu à la fois par les pou-

voirs publics et par des sociétés de tempérance qui se recrutent beaucoup parmi les jeunes.

Les pasteurs y sont estimés pour l'œuvre sociale qu'ils accomplissent. On consacre trois heures par semaine, plus un sermon de vingt minutes tous les matins, à l'enseignement religieux dans les écoles. Beaucoup attribuent donc cette relative tiédeur religieuse à ce que l'Église suédoise, étant restée une Église d'État, a perdu de ce fait un peu de son caractère sacré. Ses représentants ne sont plus, pour certains, que des fonctionnaires chargés de l'état civil, et sa doctrine, une discipline comme les autres, sujette, comme les autres, à la critique. Dans les milieux intellectuels, on pense aussi que les ministres de l'Église suédoise se livrent trop volontiers à des discussions publiques avec les philosophes de l'école de Hägerström par exemple, discussions dans lesquelles ils n'ont pas toujours le dessus. Certains, en voulant adapter leur doctrine à la dernière théorie scientifique moderne, lui impriment ainsi un caractère de relativité peu propre à consolider la foi des croyants et à gagner les indécis.

Mais il n'y a en Suède, et ceci concrétise bien, une fois de plus, cette absence de parti pris doctrinal, aucun véritable anticléricalisme. Les Suédois restent attachés à cette Église luthérienne, qui leur a été imposée par Gustave Vasa, pour des considérations politiques et pour soustraire la Suède à l'influence de Rome. Elle constitue, en somme, un symbole de leur liberté. Ils sont d'ailleurs très tolérants vis-à-vis des sectes dissidentes.

Leur christianisme, lorsqu'il est peu profond, recouvre souvent, sans les dissimuler entièrement, d'anciennes traditions païennes restées par contre très vivaces. On peut admirer, au Musée d'Histoire, de petits chars votifs en bronze, attelés à un cheval grossièrement sculpté et supportant un disque d'or. On dit que cette représentation d'un vieux mythe solaire (Phaéton) est un article d'exportation de la brillante civilisation égéenne. Il n'en est pas moins vrai que le culte du soleil et de la nature est profondément ancré dans l'âme scandinave. Voyez ces jeunes filles bien vêtues, assises sans façon sur les marches du théâtre dramatique ou de la Maison des Concerts, et se livrant avec délices aux caresses du soleil printanier. Ne sont-elles pas les héritières inconscientes de leurs ancêtres de l'âge du bronze ? Le drapeau national suédois, croix jaune sur fond d'azur, n'est-il pas un emblème solaire plutôt qu'un souvenir des Croisades ? Durant le mois d'avril, les marchés en plein air de Stockholm sont de véritables feux d'artifice. A côté de quelques fleurs naturelles, de précieuses salades ou bottes de radis, on trouve à profusion des branches bourgeonnantes de bouleau sur lesquelles on a fixé des fleurs en plumes de poulet multicolores. On les appelle

« fleurs de Carême », mais, dans chaque foyer, chaque restaurant, chaque magasin, elles symbolisent plutôt l'attente du printemps. A l'approche de Pâques, les vitrines s'emplissent, non seulement des œufs que nous connaissons, mais encore de petites poupées grotesques armées d'un balai. C'est qu'entre la mort du Christ et sa résurrection, la terre scandinave va être livrée aux puissances des ténèbres. Le soir du samedi saint (Paskafton), dans la banlieue de Stockholm, les enfants se nouent un foulard autour de la tête, se barbouillent de rouge et se promènent dans les rues en chevauchant le traditionnel ustensile de ménage. Ils évoquent ainsi la fuite éperdue des sorcières devant le Dieu des chrétiens triomphant. Avec elles disparaissent les fleurs de plumes que l'éclatement des bourgeons a rendues dérisoires.

Le 30 avril a lieu une autre fête, d'origine purement païenne. C'est le « Valborgsmässoafton », ou nuit de Walpurgis. Cette nuit est plutôt une veillée toute emplie de feux de joie, de discours de bienvenue au printemps, de chants d'étudiants qui arborent en son honneur la traditionnelle casquette blanche, de danses et de jeux folkloriques. Elle se termine par de joyeuses ripailles copieusement arrosées de « snaps », de « glögg[1] » et d' « äggtoddy[2] ». La deuxième fête du printemps se célèbre au cours d'une autre nuit, presque lumineuse celle-là, surtout en Dalécarlie. Le 24 juin, jour de la Saint-Jean, les femmes sortent leurs plus beaux atours et tout le village danse autour de l'arbre de mai. Puis le soleil s'éloigne et toute la Suède s'attriste. Le 13 décembre : « A la Sainte-Luce, les jours augmentent du saut d'une puce », dit un vieux dicton français. En Suède, sainte Lucie est représentée par une jeune fille obligatoirement blonde et les cheveux dénoués, vêtue d'une longue robe et portant sur sa tête une couronne de petites bougies allumées qui symbolisent la fin des jours sombres. Enfin, voici Noël, si cher aux peuples germaniques, avec ses immenses sapins illuminés que l'on peut admirer même sur la grand'place de Stockholm, et ses processions de « Stjärngossar » (les garçons-étoiles), qui vont chanter de ferme en ferme.

Dans cet attachement à des traditions naïves, dans cet amour de la lumière, des fleurs et des couleurs vives, la nature sentimentale de ces Suédois, par ailleurs si réalistes et tellement épris de modernisme, transparaît. Mais elle se manifeste plus profondément par un large esprit d'hospitalité, une simplicité dans l'accueil, une grande fidélité dans l'amitié : dans les jours que nous vivons, elle se traduit aussi par une volonté sincère de venir

1. Vin chaud très épicé.
2. Jaune d'œuf battu dans du sucre et du cognac.

en aide aux peuples éprouvés, qui se double chez certains d'un désir de se faire pardonner de n'avoir pas souffert pendant cette guerre.

*
* *

Ce serait une erreur de croire que les Suédois, dans leur îlot de neutralité, ont pris une mentalité insulaire. La neutralité suédoise est faite de prudence sans doute, de réserve objective, de répugnance à juger avant d'avoir en mains toutes les pièces du dossier; mais elle est faite aussi de bienveillance, du désir de faire bénéficier chacun du préjugé le plus favorable. La neutralité suédoise, c'est le contraire du repliement sur soi-même, c'est une volonté d'ouverture sur le monde, et la plus large possible.

Mettons de côté tout d'abord les Danois, les Norvégiens, les Finlandais, leurs frères moins heureux à qui ils portent secours et amitié; les Belges, les Hollandais, et surtout les Suisses, qui leur ressemblent et avec qui ils entretiennent les rapports les plus confiants et les plus actifs.

Les Suédois sont intéressés par l'U.R.S.S., par ses réalisations dans l'ordre technique et économique, par ce réservoir de forces mystérieuses qu'elle contient; aussi beaucoup de Suédois apprennent-ils le russe, pour essayer de comprendre ce peuple à la fois si proche et si lointain.

Ils ont naturellement des contacts bien plus étroits et bien plus fructueux avec les Anglo-Saxons, qu'ils estiment fort et auxquels ils s'apparentent par leur aptitude à se gouverner, leur respect des lois et des libertés, leur sens civique, leur amour du confort, leur réalisme.

Mais ils ont aussi le goût des choses inutiles. Quoique moins proches de nous que les Norvégiens, ils sont attirés par cette exubérance dans les formes et les couleurs propres aux paysages méditerranéens, par ce jaillissement perpétuel et un peu anarchique de l'esprit français, par cette flamme qui réchauffe leur imagination parfois timide de nordique. N'ont-ils pas été chercher un Béarnais pour fonder leur actuelle dynastie ? Beaucoup de mots sont d'origine française avec une consonance méridionale : *salong*, *restaurang*, *kupong*, *kalsong*, *abonnemang*, etc. Cela ne veut pas dire que tous les Suédois admirent et imitent encore la France. On peut même en soupçonner quelques-uns d'éprouver un certain mépris à l'égard de ce peuple de littérateurs, de gastronomes et de couturiers. Ah! la légèreté française! Il faut bien le dire, travail français, là-bas, signifie travail négligé. Prendre pour la première fois l'avion français est un acte

de courage pour un Suédois, non pas qu'il doute de l'habileté et du sang-froid de nos pilotes qui sont inégalables, mais parce qu'ils pensent invinciblement au dernier écrou qu'on aura oublié de serrer.

Cette parenthèse étant fermée sur les défauts attribués aux Français, disons un mot du prestige de la France dans les arts et dans les lettres. Ce n'est plus évidemment le prestige du temps de Gustave III. A cette époque, la peinture française donnait le ton à l'Europe du Nord, et le Musée de Stockholm contient les Chardin les plus célèbres. Aujourd'hui, elle tient encore une place prépondérante. Un faux Matisse est un sujet d'orgueil, Picasso occupe le centre de la vitrine chez les libraires d'art, cependant que beaucoup de Suédois restent fidèles aux impressionnistes, à cause de cette manière qu'ils ont de décomposer le bleu du ciel, le vert de l'herbe et le blanc des fleurs de cerisiers, qui traduit si bien les lignes un peu floues et la lumière nacrée des paysages nordiques.

Le succès de curiosité en littérature se porte naturellement vers J.-P. Sartre. Depuis deux mois, *Huis-Clos* tient l'affiche au théâtre dramatique, avec la *Voix humaine* de Cocteau. Personne, depuis l'automne dernier, n'a oublié la conférence du maître, jusqu'à ce jour inconnu des Suédois, et qui, dit-on, a duré deux heures. Pendant un temps, il fut une mode de s'aborder en disant : « Comment va l'existence ? » et de répondre : « Coucicousartre. » Depuis, on continue de se poser mille questions sur l'existentialisme auxquelles l'arbre généalogique d'*Esprit* a apporté des réponses apaisantes. On n'en oublie pas pour autant d'ailleurs nos académiciens et on souhaite ardemment la venue de Duhamel. Enfin, beaucoup regrettent qu'on n'ait pu attribuer à Paul Valéry, avant sa mort, le prix Nobel de littérature. Il faut avouer pourtant que nos poètes, qu'ils soient contemporains, romantiques ou classiques, sont moins réputés en Suède que nos prosateurs. Est-ce la faute de Descartes, comme le croit M. Armand Hoog ? Nos auteurs classiques, en Suède, sont Daudet et Maupassant pour les petites classes, et, pour les élèves plus avancés, Montesquieu, J.-J. Rousseau, *L'Histoire de Charles XII* de Voltaire, Stendhal, Anatole France et... Bergson. Un de nos romanciers est plus apprécié en Suède qu'en France : c'est E. Estaunié. D'une façon générale, il semble qu'on aime surtout, dans nos auteurs, la précision et la profondeur des analyses psychologiques, la pureté du style, la belle construction logique des phrases, ou, tout simplement, la musique de la langue française.

Il serait prétentieux d'ailleurs de penser que la Suède ne s'intéresse qu'au mouvement littéraire et artistique français. Elle a

elle-même des artistes, un poète et auteur expressionniste de grand talent (Pär Lagerkvist), un dramaturge (Siegfried Siewerst). Les Suédois lisent aussi beaucoup les romanciers naturalistes américains, s'informent du renouveau surréaliste en Angleterre, exposent les tableaux de Van Gogh, couronnent les œuvres de Mme Gabriela Mistral. Ils manifestent ainsi leur volonté d'échanger avec le monde leurs biens immatériels, comme leurs biens matériels, sans parti pris, « afin que rien d'humain ne leur soit étranger ».

Le Suédois est comme nous tous un être complexe : c'est un homme d'affaires sans doute, mais doublé d'un humaniste. C'est un savant austère, mais capable de s'amuser pendant toute sa vie à des jeux d'étudiants; un ami courtois, mais dépourvu de snobisme, réservé, mais capable d'élan. Mais c'est aussi un être parfaitement équilibré et organisé et qui ne mêle pas le domaine du sentiment avec celui de la politique, ni le domaine de la science avec celui de la fantaisie. C'est en somme un pur nordique, mais sans préjugés ni chauvinisme, qui sait porter ses oreilles vers l'est, ses yeux vers l'ouest et son cœur vers le midi.

André et Béatrice Marchal.

GREVES EN AMERIQUE

Grève de la General Motors en novembre (180.000 grévistes); grève de l'industrie sidérurgique (800.000 grévistes) en janvier; grève des houillères, grève générale des cheminots, grève des mariniers, accumulées depuis avril : les États-Unis passent par une crise grave, qui prend la forme d'une véritable guerre sociale. Les conséquences en sont parfois désastreuses : la grève des chemins de fer, quoique n'ayant duré que quelques jours, a contraint nombre d'usines à fermer; on manque de charbon pour l'hiver prochain; le rationnement s'impose avec plus de sévérité que durant la guerre; les prix augmentent; on dirait, écrivait un journaliste, que les Américains s'ingénient à créer spontanément chez eux la situation que cinq ans de destructions ont fait subir au Vieux Monde et qui leur avait été épargnée... Et pourtant l'Européen qui en conclurait l'imminence d'une révolution risquerait fort de s'égarer.

Ce qui frappe, en effet, dans les revendications ouvrières aussi bien que dans les résistances patronales, c'est l'absence à peu près totale de contenu idéologique. N'en va-t-il pas de même en politique ? On se bat, aux élections municipales de New-York, pour savoir si oui ou non les tarifs du métro seront majorés de cinq cents : de même les cheminots réclament une majoration de salaire, les mineurs l'institution d'une caisse de prévoyance sociale; il n'est pas question le moins du monde de changer la structure de la société. M. John Lewis, le puissant chef des syndicats de mineurs, fait aisément figure, à nos yeux, d'un Lénine, d'un commissaire de Soviets dressé contre le pouvoir établi : mais M. John Lewis est lui-même un « boss », un patron payé 25.000 dollars par an pour défendre les intérêts de ses syndiqués, et traitant d'égal à égal avec les autorités d'en face; lorsqu'il menait naguère le C.I.O., il semblait que cette organisation fût plus « à gauche » que son aînée l'A.F.L.; il adhère maintenant à l'A.F.L. et lui a passé son dynamisme; les rôles sont inversés. « Gauche » et « droite », « prolétaires » et « capitalistes », vocabulaire qui n'a guère de sens ici.

Faut-il mettre en cause cet empirisme anglo-saxon qui, au lieu de systématiser comme notre logique, traite un à un les problèmes à mesure qu'ils se présentent ? Faut-il opposer l'optimisme américain et l'insatisfaction française, le citoyen d'un pays neuf, toujours persuadé que son sort peut s'améliorer spontanément, et les meurtrissures de l'Européen qui donne de la tête contre les compartiments d'une société moins malléable ? La critique américaine ne s'exerce guère sur les systèmes politiques ou sociaux. Une même Constitution, amendée quelquefois par des additions très partielles, jamais abrogée ni contestée sérieusement, régit les États-Unis depuis leur origine, depuis 1787 : combien la France en a-t-elle vu passer durant cette période, toutes combattues dès le principe par les tenants du régime antérieur ou du régime futur! Nos révolutions nous ont laissés divisés et instables. Nous avons pris l'habitude, lorsque quelque chose ne va pas, d'accuser les institutions et d'en proposer d'autres. L'Américain joue le jeu. Le salarié américain risposte au capitaliste américain avec ses propres armes. Face aux trusts, il bâtit ses unions, qui parviennent, moyennant des procédés analogues, à une force équivalente : la lutte s'engage entre eux comme elle s'engagerait entre deux maisons concurrentes, avec la même férocité, la même absence de scrupules, et pourtant la même bonhomie sportive qui juge la bataille naturelle et n'imagine même pas que le vaincu puisse en vouloir au vainqueur.

Cela ne signifie nullement que tout aille pour le mieux ou que le bien commun soit moins compromis que dans nos querelles de doctrines. Les dernières grèves, quels qu'en soient les responsables, l'ont singulièrement perdu de vue. Non seulement elles ont rendu plus délicat encore le passage de l'économie de guerre à l'économie de paix, mais elles surviennent au moment où l'Amérique s'apprêtait à nourrir les pays libérés : cette considération a pesé sur les instances faites pour mettre fin à la grève des chemins de fer; chaque jour de retard, disait-on, pouvait coûter la vie à des affamés. Les ressources alimentaires des États-Unis, et les secours que l'on en peut attendre, n'en ont pas moins diminué. Leur potentiel militaire aussi, à l'heure où les grandes puissances mesurent leur force : il en résulte un embouteillage qui peut mettre le gouvernement de Washington en état d'infériorité pendant un an ou deux; et sans doute cette faiblesse est-elle plus apparente que réelle, elle est surtout temporaire, mais il peut devenir grave, nous ne le savons que trop, de donner pareille impression et d'inviter ainsi à l'aventure un rival imprudent. Rien ne serait plus tragique que de s'y tromper, que de mépriser comme Hitler les « démocraties en décadence », ou que d'oublier ce qu'ont montré les lendemains de Pearl Harbour, avec quelle

rapidité prodigieuse les États-Unis passent de l'extrême relâchement à la mobilisation la plus formidable; rien ne serait plus fallacieux que de les voir avec nos associations d'idées européennes, comme tel commentateur parisien qui, devant un film de Steinbeck, conclut que dans un conflit avec la Russie ils seraient menacés d'une révolution sociale. Durant la guerre, à ceux que fascinait ou qu'épouvantait leur gigantisme, l'auteur de ces lignes prédisait la crise d'aujourd'hui que la réflexion lui montrait inévitable; il n'en est que plus à son aise pour mettre en garde contre les conséquences excessives qu'on en déduirait. La difficulté même qu'ont les Américains de comprendre l'ébranlement du capitalisme en Europe révèle à quel point, chez eux, il reste intact; nous devons faire un effort du même genre que le leur pour nous en rendre compte clairement; même si des agitateurs pro-soviétiques étaient à l'œuvre, comme l'ont affirmé certains adversaires des grévistes, il resterait vrai qu'aucun mot d'ordre marxiste n'a été donné, que de tels mots d'ordre n'éveilleraient aucun écho, sauf parmi les immigrés récents ou dans un groupe restreint d'intellectuels. Et surtout, malgré les grèves, la vigueur de la nation n'a pas fléchi; mais c'est beaucoup, c'est trop qu'aux yeux du monde elles donnent l'illusion contraire.

Auguste Viatte.

A PROPOS DU CONGRES WALLON DE CHARLEROI

L'euphorie qui règne en Belgique est devenue un thème banal devant la constatation que les boutiques et marchés de Bruxelles regorgeaient de marchandises et que le franc belge n'était pas dévalué grâce à la politique financière de M. Gutt. A qui ne juge pas sur les seules apparences, la situation apparaît moins simple. Certes, nos voisins du nord-est possèdent le privilège d'avoir sur leur sol relativement peu de destructions et d'avoir pu sauvegarder leur grand port; en outre, d'être des réalistes que le jeu des abstractions ne détourne pas des tâches urgentes : leur premier ministre, Van Acker, en offre un bon exemple. Ceci dit, il n'est

nullement certain qu'indépendamment même du malaise persistant que laisse subsister la question royale et des rancœurs, plus durables encore sans doute, qu'engendre une épuration d'une extrême sévérité, étendue au-delà de toute sagesse à des centaines de milliers de citoyens, la présente prospérité de la Belgique ne recèle des dangers que l'avenir peut soudain faire apparaître comme très graves. Le divorce moral entre la Wallonie et la Flandre, conjuré jusqu'ici par des expédients plutôt que par des remèdes efficaces, nié même par beaucoup, est un de ces dangers.

Les caractères propres du mouvement de revendication wallonne sont très différents de ceux du flamingantisme. Il s'agissait ici d'une révolte essentiellement populaire, nuancée de cléricalisme et exploitée seulement par quelques intellectuels de contrebande, contre l'attitude d'une classe dirigeante qui dédaignait de parler la langue tenue pour nationale au même titre que le français et encourageait les milieux gouvernementaux de Bruxelles à la dédaigner. Là, au contraire, les aspirations flamandes ayant été satisfaites, et la Flandre, grâce à sa forte natalité, dominant aujourd'hui la vie politique belge, nous avons les menaces de séparatisme d'une minorité qui ne s'exprime encore que par une élite d'esprits avertis, plus consciente que la masse du sort qui attend dans un État unitaire une région en voie d'appauvrissement continu, de population décroissante, et cependant certaine de posséder une culture supérieure. Les chefs du mouvement flamand étaient, *grosso modo*, les curés et les instituteurs; ce sont en Wallonie des professeurs d'Université et des avocats, généralement parlementaires : cette seule différenciation permet de mesurer la diversité des deux tendances.

J'ai parlé d'une menace de séparatisme. Elle subsiste intégralement après le récent Congrès wallon tenu à Charleroi, bien qu'elle n'y ait pas eu l'éclat scandaleux qu'elle revêtit à Liége les 20 et 21 octobre derniers. On ne poursuit apparemment qu'une réforme constitutionnelle qui instaurerait « le fédéralisme dans le cadre de la Belgique », — fédéralisme à deux ou trois, selon que la capitale bilingue et ses entours compterait ou non pour unité à part, — et il n'est pas douteux que la majorité des dirigeants soit parfaitement sincère quand elle se défend de vouloir faire éclater l'État belge. Il est encore plus certain qu'un séparatisme conscient aboutirait à une impasse : la Wallonie n'a pas, économiquement, de vie isolée concevable et elle ne peut s'agréger à la France que si celle-ci y consent. Or, il est fort peu vraisemblable que notre pays, — qui pourtant pendant des siècles a poursuivi l'incorporation des provinces des Pays-Bas situées au sud de la Meuse, — veuille aujourd'hui reprendre un tel dessein,

même limité à la Wallonie. Cela, avant tout, pour des raisons de prudence internationale et de loyauté envers un allié fidèle, comme le fut toujours la Belgique. Mais les nouveaux fédéralistes peuvent avoir les intentions les plus droites et cependant frayer les voies au séparatisme.

Quelles sont en effet les causes essentielles du malaise wallon et le fédéralisme peut-il y porter remède ?

La cause primordiale est d'ordre moral et dépend des seuls Wallons : la dénatalité. La Flandre, paysanne et chrétienne, possède encore beaucoup de familles nombreuses; la Wallonie, ouvrière et athée (je simplifie, naturellement, et les caractères ne sont pas si tranchés), n'a plus guère d'enfants. Elle se situerait au bas de l'échelle démographique de la France, si elle y était incorporée. Donc, la disproportion entre les éléments de la population belge, qui est déjà celle de treize à huit, tend vers deux tiers de Flamands pour un tiers de Wallons.

Sans doute n'y a-t-il pas que le facteur moral qui explique la diminution de la population wallonne. L'émigration intérieure joue aussi son rôle, mais il est secondaire. D'assez nombreux Wallons se transportent à Bruxelles ou dans des régions flamandes, comme la Campine, où l'industrie est plus prospère et la vie plus facile. Cette déperdition est en partie compensée, toutefois, par un afflux régulier de fermiers flamands en Wallonie, et en tout cas elle ne serait pas, à elle seule, très redoutable.

La seconde cause de marasme dans le pays de Liége et de Charleroi est la stagnation industrielle, voire le recul. Mines en voie d'épuisement et pour lesquelles on ne recrute plus une main-d'œuvre assez abondante; outillage vieilli et fatigué, notamment par l'usure de la dernière guerre; concurrence étrangère victorieuse pour les produits de la grosse et moyenne métallurgie belge (rails, poutrelles, machines, boulons, fils électriques, etc.); perte de marchés extérieurs : telles sont les raisons principales d'une dramatique régression. La Belgique est un pays qui travaille surtout en vue de l'exportation. Cette proportion va de 65-70 % pour le zinc laminé, les boulonneries, etc., jusqu'à 90 % pour la gobeletterie. Or, presque toutes ces industries sont situées en Wallonie et voici quelle a été la diminution des exportations belges depuis la fin de la première guerre mondiale :

Années	Sommes (*en millions de francs-or*)
1920	3.351
Moyenne 1925-1930	3.920
Moyenne 1931-1935	2.275
Moyenne 1936-1939	2.605

Après le coup de fouet factice et obligé de l'occupation, cette

diminution est maintenant plus sensible encore qu'avant la guerre. Il conviendrait non seulement de rééquiper à neuf les usines belges, mais d'introduire en Wallonie de nouvelles industries, mieux à même de supporter la concurrence américaine ou même anglaise et française, de tendre à la qualité du produit finement ouvré plutôt qu'à la masse des articles courants. D'où nécessité d'investissements nouveaux, sur une très large échelle, qui dépassent évidemment les moyens du capital privé, même dans un pays dont l'organisation bancaire est un modèle du genre, mais en fonction d'une économie strictement capitaliste.

La Wallonie doit attendre ces transformations essentielles d'un pouvoir central où prédomine de plus en plus l'élément bruxellois et flamand, où elle peut donc craindre à bon droit que ses besoins vitaux ne soient pas pris en considération suffisante. Aussi aspire-t-elle à un fédéralisme qui, malgré la disproportion des composantes ethniques, mettrait les deux parties du pays sur un plan d'égalité effective, décentraliserait les administrations et supprimerait cet autre grief wallon : de payer une quote-part d'impôts très élevée qui profite davantage à la Flandre qu'à la Wallonie elle-même.

Les sphères gouvernementales que préoccupe avant tout l'intérêt général du pays se sont toutefois montrées jusqu'ici très peu enclines, surtout dans le parti social-chrétien, à une réforme aussi radicale de la Constitution. Et même les communistes semblent la juger utopique. Les objections se présentent en foule à l'esprit, qui ne permettent guère d'assimiler le cas belge à celui de la Suisse ou des États-Unis. En Suisse, nous avons une structure fédérale séculaire, où l'autonomie de chaque canton évite, d'ailleurs, le heurt possible de deux forces toujours pareilles et à peu près égales; aux États-Unis, la diversité des éléments constitutifs de la République et l'absence d'antagonisme direct entre eux, depuis qu'a pris fin la guerre de Sécession, ne permet aussi aucune assimilation avec la petite Belgique, aux nationalités rivales et soupçonneuses. Sait-on suffisamment qu'à Louvain, au centre même de la vie catholique du pays, tous les cours universitaires sont maintenant dédoublés, les deux jeunesses estudiantines, si elles ne se heurtent plus, s'ignorent, ont chacune leurs cercles, leurs associations et jusqu'à leurs restaurants ou leurs cafés ?

Le projet de fédéralisme à deux (ou à trois) présenté au Congrès de Charleroi prévoit explicitement le « droit de sécession » pour chacun des deux groupes si, à l'expérience, il s'avère que le fédéralisme est lui-même un remède insuffisant aux maux de la Wallonie. N'est-ce pas la preuve que l'idée séparatiste, comme je le disais plus haut, reste sous-jacente aux tentatives actuelles.

— sans même parler de la minorité extrémiste (au vrai presque aussi forte que la majorité et qui compte des hommes de valeur comme le romancier Charles Plisnier et le député Marcel Grégoire[1]), qui ne s'est ralliée pour un temps aux formules conciliatrices qu'avec la conviction nette et assurément fondée que leur rejet quasi certain obligerait bientôt les éléments modérateurs eux-mêmes à envisager des thèses plus radicales ? Que le retour du roi Léopold, ou un gouvernement axé sur le P.S.C., donne un nouveau prétexte à une agitation révolutionnaire en Wallonie, et le mouvement séparatiste, — chimère d'intellectuels présentement, dont à Bruxelles on affecte de sourire, — pourrait s'étendre brusquement comme une flamme.

Il est curieux de noter que, dans le mouvement wallon, la tendance extrémiste vient de Bruxelles, — peut-être parce que là, au contact quotidien de la prépondérance flamande, on souffre davantage de la place réduite faite dans l'État à l'élément wallon. Liége, — la « Cité ardente », tête et cœur à la fois de la Wallonie, — représenterait plutôt une force modératrice, de même que Charleroi. Quant à Namur, Mons et Tournai, petites villes provinciales où la bourgeoisie tient une place plus importante que la classe ouvrière, elle ont encore montré peu d'intérêt pour l'effort de ceux que leurs adversaires nomment les « wallingants ». Et la province de Luxembourg, dont plusieurs représentants appartiennent, d'ailleurs, à l'extrême-droite, est encore tout occupée à panser les plaies de l'offensive manquée de von Rundstedt.

Bruxelles, mai 1946.

MAURICE VAUSSARD.

1. Député socialiste de Bruxelles, à ne pas confondre avec son homonyme, l'ancien ministre de la Justice et leader de l'Union Démocratique Belge.

L'AVENIR DE L'U.R.S.S.

Les facteurs qui déterminent la puissance d'une nation varient évidemment selon la nature de la civilisation en cours et le degré d'évolution de cette civilisation.

Ils ne sont donc pas immuables.

Mais ils peuvent être définis lorsque l'on considère une époque déterminée.

Si l'on veut, par exemple, rechercher ces facteurs par rapport à l'ère de civilisation industrielle que nous traversons actuellement, il semble possible d'en dégager au moins quatre.

Les chiffres de la population constituent un premier élément. Sans qu'il y ait un parallélisme étroit entre le nombre d'habitants d'un pays et sa puissance, on peut toutefois soutenir que le réservoir en hommes d'un peuple est la condition première de sa force.

La richesse du sous-sol constitue un second élément. A notre époque d'industrialisation à outrance, les ressources en énergies réalisent notamment une condition primordiale de suprématie. Seul un pays qui dispose, sur son propre sol ou sur celui de son empire, de ressources énergétiques importantes peut prétendre à la puissance.

Mais ces deux facteurs réalisent seulement les conditions statiques, nécessaires mais non suffisantes, de la souveraineté. Pour que celle-ci s'affirme, il faut l'appoint de facteurs dynamiques. D'une part, la mise en état des richesses du sous-sol doit être poursuivie d'un effort constamment soutenu.

D'autre part, un dynamisme idéologique, poussant les hommes vers le progrès et le rayonnement extérieur, est nécessaire.

Pour prendre un exemple, la Chine et l'Inde réalisent toutes deux les conditions statiques d'une puissance très élevée. Les chiffres de leurs populations et leurs richesses naturelles atteignent un tel niveau que ces pays pourraient prétendre à la suprématie mondiale. Mais les facteurs dynamiques leur manquent. L'exploitation de leurs richesses est encore rudimentaire. Leur

idéologie est soit endormie, soit orientée vers une vie contemplative, de qualité peut-être élevée, mais dépourvue d'ambition. Si bien que la Chine comme l'Inde, malgré leur étendue, végètent encore dans un état crépusculaire ou dans l'asservissement.

Pour que ces pays gagnent le rang auquel ils pourraient prétendre, il leur faudrait acquérir d'abord un dynamisme matériel qui les entraînerait vers l'industrialisation de leur territoire, d'autre part un dynamisme idéologique qui les amènerait à adopter un mode de civilisation originale, adaptée à leurs aspirations spirituelles et pouvant servir d'exemple aux autres peuples.

Ces quatre facteurs dégagés, il serait intéressant d'étudier dans quelle mesure chacun des pays répond à leurs exigences.

L'exposé qui suit se limite à l'U.R.S.S. et se propose d'étudier comment, vu sous leur angle, se présente l'avenir de la puissance soviétique. Nous envisagerons successivement :

— les perspectives démographiques de l'U.R.S.S.,

— les richesses de son sous-sol, en délaissant les richesses de son sol dont l'importance est reconnue depuis longtemps et assure à ce pays une autonomie complète,

— son dynamisme industriel,

— enfin, son dynamisme idéologique.

*
* *

Les perspectives démographiques de l'U.R.S.S.

La population de l'U.R.S.S. atteignait 170 millions avant la guerre. Elle venait donc au troisième rang dans le monde, après la Chine et l'Inde.

Les conséquences des hostilités lui ont, certes, porté un coup sensible et le rapport soviétique officiel sur le bilan des dommages de guerre subis par l'U.R.S.S., publié tout récemment, les estime à près de 20 millions d'individus. Mais des annexions territoriales ont comblé la brèche et la population du pays doit avoir conservé à peu près les chiffres antérieurs.

Cependant, si l'on veut étudier l'avenir de l'U.R.S.S., ce ne sont pas tant les chiffres bruts qu'il faut considérer que le potentiel d'accroissement et la répartition des hommes selon leur âge.

Les Soviets ont toujours été mystérieusement avares de statistiques, en ce qui concerne la démographie comme le reste. D'après les études sur la population future de l'Europe et de l'Union Soviétique faites en 1944 par la Société des Nations et reprises par l'Office of population Research de l'Université de Princeton, la

population de l'U.R.S.S. devrait cependant subir, dans un avenir rapproché, un accroissement considérable qui la mènerait à :

203 millions d'habitants en 1950,
228 millions d'habitants en 1960.
251 millions d'habitants en 1970,

(Ces chiffres étant valables pour les limites de l'U.R.S.S. existant en 1939.)

On peut évidemment critiquer la valeur de telles statistiques. L'expérience a en effet montré que le rythme d'accroissement d'une population était sujet à variations. Des difficultés économiques peuvent le diminuer; des mesures sociales appropriées peuvent au contraire l'élever.

L'Allemagne en a été un exemple. Sa natalité avait beaucoup diminué au cours du marasme qui l'a submergée après la défaite de 1918. Le premier souci du nazisme a été d'encourager le rythme des naissances. Des mesures sociales très simples ont suffi pour l'obtenir.

Par ailleurs, les pertes résultant de la guerre se répercutent longtemps et il faudrait en tenir compte. Les statistiques de la Société des Nations ont été établies sur des données fournies avant la guerre.

Mais ces réserves ne jouent guère contre l'U.R.S.S.; la législation sociale y encourage la natalité. D'autre part, il faut souligner que les nations en pleine expansion comblent plus vite leurs vides que les autres. Les pertes de la Russie entre 1914 et 1920 ont été évaluées à 26 millions. Cela n'a pas empêché la population de bondir, entre 1914 et 1940, de 140 à 170 millions.

Les statistiques de la Société des Nations peuvent donc être admises dans leur ensemble.

Comparées aux chiffres des principaux pays d'Europe et d'Amérique, leurs données se résument dans le tableau suivant :

Prévisions démographiques (en millions d'habitants)

	1800	1940	1950	1960	1970
U.R.S.S.	30	174	203	228	251
FRANCE	28	41	40	39	37
GRANDE-BRETAGNE	10	46	45	45	42
U.S.A.	5	132	142	151	156

Il résulte de ce tableau qu'en 1970 l'U.R.S.S., avec ses 251 millions d'habitants, dominera largement tous les autres pays civilisés et commencera même à entrer dans l'ordre de grandeur des immenses réservoirs humains des empires d'Asie.

Cette domination apparaît plus nette encore si l'on ajoute à l'U.R.S.S. les pays d'Europe orientale entrés dans son orbite et dont les destins semblent devoir lui être liés pour longtemps : les pays baltes, la Pologne et les pays balkaniques.

L'ensemble de ces pays s'inscrit pour :

88 millions d'habitants en 1940,
99 millions d'habitants en 1955,
105 millions d'habitants en 1970.

Si bien que le *bloc slave*, dans son ensemble, peut être évalué à

254 millions d'habitants en 1940,
315 millions d'habitants en 1955,
356 millions d'habitants en 1970.

Comparée aux autres pays d'Europe, la part du bloc slave apparaît dans le tableau suivant :

PART DE L'U.R.S.S. ET DU BLOC SLAVE DANS LA POPULATION EUROPÉENNE

	1940	1955	1970
Europe totale	573	635	668
U.R.S.S.	174	216	251
Bloc slave	88	99	105
Autres pays	311	320	312
Part de l'U.R.S.S.	30 o/o	34 o/o	38 o/o
Part de l'U.R.S.S. et du bloc slave	44 o/o	49,5 o/o	53 o/o

Dans dix ans l'U.R.S.S. et ses satellites représenteront donc près de la moitié de la population européenne. En 1970, ils en représenteront plus de la moitié.

Cette éventualité pouvant d'ailleurs être encore accentuée si

l'Allemagne, ou au moins sa partie orientale, était entraînée dans l'orbite de l'Union Soviétique, mais ne tenant, par contre, pas compte des populations extracontinentales des puissances coloniales de l'Europe.

Mais la répartition de la population par âge constitue également un facteur intéressant à considérer. Comme toute race prolifique, celle de l'U.R.S.S. est particulièrement riche en éléments jeunes. La proportion de vieillards y est très faible.

Le tableau suivant établit, par exemple, la comparaison faite à cet égard entre l'Union Soviétique et la France.

Répartition par âge

	U.R.S.S.	*France*
0 à 20 ans	47 %	30 %
20 à 60 ans	46 %	55 %
60 et plus	7 %	15 %

Dès maintenant la faible proportion de vieillards est un élément favorable à l'U.R.S.S. Car le nombre d'individus non producteurs diminue d'autant.

Une telle répartition se répercutera surtout dans l'avenir. Alors qu'en 1970 la majorité de la population soviétique sera comprise entre vingt et soixante ans, dans la plupart des pays occidentaux la proportion de vieillards improductifs aura encore augmenté. Pour reprendre l'exemple de la France, le nombre de vieillards qui y vivront en 1970 pour une population *présumée*[1] de 37 millions d'habitants atteindra à peu près le nombre de vieillards existant actuellement en U.R.S.S. pour une population de 170 millions d'habitants. De telles données accentuent encore la prépondérance des perspectives démographiques de la Russie future.

Les richesses du sous-sol de l'U.R.S.S.

La richesse du sous-sol russe était connue de tout temps, mais ses estimations étaient davantage le résultat d'évaluations problématiques que de données réelles. Un des mérites du régime actuel a été d'apporter des précisions là où n'existaient que des chimères plus ou moins féeriques.

1. Nous soulignons le mot *présumée*, car on peut espérer que des mesures sociales appropriées et une immigration rationnelle infirmeront dans une certaine mesure des perpectives aussi tragiques pour le destin de notre pays.

Dans ce monde farouchement industriel qui est le nôtre, la richesse en énergie constitue l'élément primordial de la puissance. La France le saisit trop aujourd'hui devant la lenteur de la reprise de son économie liée, pour une bonne part, à sa pauvreté extrême en matières énergétiques.

L'U.R.S.S. possède au contraire, dans ce domaine, des réserves telles qu'elle peut souvent briguer la première place dans le monde.

La houille

Le charbon y est notamment très abondant, et cette abondance prend toute sa valeur si l'on considère la crise charbonnière qui est le facteur essentiel de la paralysie de l'industrie européenne.

Les prospections entreprises dans le pays depuis la révolution et surtout pendant les toutes dernières années qui ont précédé la guerre, permettent de fixer les réserves de l'Union Soviétique à 1.700 milliards de tonnes.

Ce chiffre traduit toute son éloquence si l'on songe que la consommation annuelle du monde était avant la guerre de 1.200 millions de tonnes et que la réserve de l'U.R.S.S. serait donc suffisante pour assurer, à ce rythme, la consommation mondiale pendant plus de mille ans.

L'U.R.S.S. n'occupe pas cependant, en ce qui concerne le charbon, la première place sur notre globe. La Chine, les U.S.A. ont des réserves supérieures encore, ainsi qu'il ressort de ce tableau.

Réserves en houille
(en millions de tonnes)

	Probables	*Possibles*	*Année de l'évaluation*
U.R.S.S.	1.700.000		1939
U.S.A.	2.040.640		1928
Angleterre	176.000		1933
Allemagne	270.311		1922
France	17.000		1935
Chine (Nord)		10.122.000	1913

Le pétrole

Si l'Union Soviétique n'occupe pas la première place pour le charbon, elle vient par contre en tête des autres pays en ce qui concerne le pétrole.

Ses bassins pétroliers s'étendent sur une zone immense qui s'étend depuis la mer de Barents jusqu'au sud de la mer Caspienne, sur 3000 kilomètres. Les réserves ont été évaluées, au Congrès géologique international qui s'est tenu à Moscou en 1937, à la moitié des réserves mondiales. Une estimation soviétique plus récente les fixait à 4 mil-

liards de tonnes, soit 56 % des réserves totales du globe terrestre. Mais il ne se passe pas d'année sans que des expéditions de prospection ne trouvent de nouveaux gisements et le chiffre de 5 milliards et demi a été avancé tout dernièrement.

Pour apprécier ces données il est intéressant de souligner qu'elles représentent pour l'U.R.S.S. la garantie de satisfaire la consommation d'un siècle environ au rythme de 50 à 60 millions de tonnes par an, chiffre nettement supérieur à celui de la consommation d'avant guerre. En regard il est bon de rappeler les estimations de Macoveï, géologue pétrolier de nationalité roumaine, d'après lesquelles les réserves mondiales, compte non tenu de celles de l'U.R.S.S., ne sauraient fournir une exploitation supérieure à une vingtaine d'années.

Ces évaluations optimistes sont pourtant en contradiction avec les chiffres publiés en 1945 par le Petroleum Administration for War, à l'usage du Sénat américain : d'après cet organisme, l'U.R.S.S. ne contrôlerait que 11 % du pétrole mondial alors que les U.S.A. contrôleraient 58 % et la Grande-Bretagne 22 %.

Ces chiffres ne doivent probablement tenir compte que des gisements en cours d'exploitation. Ils négligent sans doute les probabilités et sont donc fortement en-dessous de la vérité. Il semble donc juste de ne les accueillir qu'avec réserves.

Pour le charbon aussi, les experts américains n'attribuent à l'U.R.S.S. que 3,2 % des réserves mondiales alors que la part des U.S.A. est de 52 %, celle de l'Allemagne de 5,6 %. Ces chiffres sont en contradiction flagrante avec les données établies à la conférence mondiale de l'énergie tenue en 1936, et récemment reproduites dans les notes documentaires et études du Secrétariat d'État français à l'Information (Série Internationale, LXXXVI, n° 261).

Les autres réserves

La Russie n'était pas considérée avant la révolution comme un pays très riche en fer. Les propections récentes ont au contraire établi qu'elle était, à cet égard, le pays le plus riche du monde.

Elle posséderait, en effet, une bonne moitié des réserves connues sur notre globe. Le seul bassin de Kourtsk contiendrait environ 200 milliards de tonnes de minerai, soit 80 milliards de tonnes de fer alors que notre bassin de Lorraine, connu pour l'un des plus beaux de l'univers, n'en renferme que 5 milliards de tonnes environ.

En dehors du fer l'U.R.S.S. est également riche en cuivre, nickel, cobalt, chrome, étain... Elle aurait les plus importants gisements aurifères du monde : leur étendue couvrirait une surface presque égale à la superficie de la France. Elle aurait aussi du platine en quantité appréciable.

L'optimisme de l'U.R.S.S. quant à la richesse de son sous-sol éclate dans les phrases suivantes extraites d'un rapport de l'académicien soviétique Fersman :

Nous avons conquis la première place au monde par nos gisements

de fer, de manganèse, d'apatite, de sels de potasse, de pétrole, de tourbe; la deuxième place pour la houille, le zinc, le plomb; les phosphates et le nickel, la mine de platine; la troisième pour le cuivre, la chromite et les schistes combustibles.

Nous avons appris, depuis un quart de siècle, à tirer parti de minéraux utiles qui nous étaient autrefois inconnus. Nous nous sommes mis à exploiter des matières aussi importantes que les sels de potasse et de magnésium, le strontium, le baryum, le cadmium, l'aluminium, les terres rares, l'indius, le titane, le zirconium, le mésothorium, le vanadium, l'arsenic, le tantale, le molybdène, le wolfram et beaucoup, beaucoup d'autres. Nos gisements de sels potassiques de Solikamsk sont les plus importants du monde. Ils sont trente-cinq fois plus considérables que ceux de tous les autres pays ensemble. Les sels de fertilité des célèbres gisements de Solikamsk suffiraient à engraisser pendant des millénaires tous les champs du monde.

Il résulte de ces données que l'U.R.S.S. peut, à juste titre, être considérée comme le pays le plus riche de l'univers en matières premières. On objectera sans doute qu'il faut accueillir les chiffres publiés avec beaucoup de circonspection et que des soucis de propagande pourraient avoir entraîné les dirigeants soviétiques à des évaluations optimistes.

L'objection apparaît plausible, mais il importe de remarquer également que rien, jusqu'ici, n'a permis de mettre en doute les statistiques fournies par les Soviets. Des réserves du même ordre avaient paru, avant la guerre, en ce qui concerne la force militaire de l'U.R.S.S. Les accusations de bluff avaient été nombreuses dans notre presse. L'expérience a pourtant montré qu'elles n'étaient pas justifiées. Sans doute en est-il de même quant aux estimations des richesses de ce pays.

En réalité, les chiffres publiés sont même probablement au-dessous de la vérité. L'U.R.S.S. est en continuelle prospection. Les rapports annuels successifs montrent une progression constante. Il est probable que l'avenir permettra au contraire de révéler des richesses qui sont encore méconnues aujourd'hui.

Il faut, pour se faire une idée exacte de ce pays mystérieux, se représenter que, ces dernières années, on a découvert en Russie une chaîne de montagne inconnue sur les atlas et dont l'étendue atteint 3.000 kilomètres de longueur avec des sommets de plus de 3.000 mètres. Il a fallu attendre jusqu'à ces dernières années pour découvrir, sur le plateau de Pamir, le pic Staline, dont la hauteur atteint pourtant 7.500 mètres.

Près de la moitié de l'U.R.S.S. est encore mal explorée. Il n'est donc pas hasardeux de prédire que l'avenir peut réserver encore bien des surprises.

*
* *

Le dynamisme industriel de l'U.R.S.S.

Nous aborderons maintenant le point essentiel de la détermination de la puissance d'un État moderne : celui de son dynamisme économique.

La Russie tsariste possédait, en effet, les mêmes richesses que la Russie d'aujourd'hui. Son potentiel économique était pourtant très bas, car son dynamisme industriel était faible. Un premier effort d'industrialisation avait bien été fait à partir de la fin du XIXe siècle, le slogan de la « Nouvelle Amérique » avait bien été lancé. Mais les résultats chiffrables en 1914 ne devaient être que très modestes. Encore n'avaient-ils été obtenus qu'en soumettant l'économie nationale au capitalisme étranger (90 % de l'électricité, 70 % de l'industrie houillère du Donbass, 72 % de la métallurgie ferreuse étaient entre les mains de financiers anglais, français et belges) et n'avaient-ils pas empêché, entre 1905 et 1908, une terrible crise de surproduction due à l'extrême faiblesse du marché intérieur.

La Russie d'aujourd'hui présente au contraire un dynamisme industriel si élevé que la mise en exploitation de ses richesses se poursuit sur un rythme étonnamment rapide.

L'essor industriel de l'U.R.S.S. est, à la vérité, assez récent. Les premières années de la révolution avaient été plus génératrices de destructions que de réalisations constructives. Aux approches de 1924, le marasme économique était effrayant. Mais dès 1928, une nouvelle politique devait être instituée : celle des plans quinquennaux. La poursuite de la N.E.P. étant jugée néfaste, toute l'économie fut soumise à une planification rigoureuse destinée à élever progressivement les niveaux de production.

Le premier plan a couvert les années de 1928 à 1932, le second de 1933 à 1937, le troisième de 1938 à 1942.

A en juger d'après les résultats, le premier plan quinquennal a été surtout celui des tâtonnements. Réalisé avec un relatif succès en ce qui concerne l'industrie lourde, il a dû enregistrer des échecs plus ou moins marqués en ce qui concerne l'industrie légère et surtout les biens de consommation.

Mais dès le deuxième quinquennat, la technique de la planification devait témoigner de sa maturité : les résultats obtenus ont été remarquables. Ce succès devait s'affirmer encore durant la troisième période quinquennale, mais la guerre est venue malheureusement couper l'élan. Les réalisations obtenues en 1941 paraissent être de l'ordre de grandeur de 70 % seulement.

Quoi qu'il en soit, le tableau suivant donne une idée des résultats obtenus par l'industrie soviétique pendant les trois quinquennats de l'avant-guerre.

PRODUCTION DE L'INDUSTRIE SOVIÉTIQUE

	1913	1928	1932	1937	1942 Prévisions
Houilles (millions de t.)	29,1	35,1	64,4	136,2	230
Pétrole (millions de t.)	9,2	11,7	22,3	28,4	54
Électricité (millions de kwh).	1,9	6,5	13,5	36,3	75
Fonte (millions de t.)	4,2	3,3	6,2	14,5	22
Acier (millions de t.)	4,2	4,3	5,9	17,7	28
Laminés (millions de t.)	3,5	3,4	4,3	13	21
Locomotives (unités)	66,4	479		1581	2090
Automobiles (milliers).	0,1	0,7	23,8	200	400
Tracteurs (milliers).	0	1,3	50,6	172	
Lainages (millions de m.).	95	97	91	101,5	175
Cotonnades (millions de m.).	2250	287	2720	3231	4900
Chaussures (millions de p.).		48,8	82	192,6	308
Papier (milliers de t.)		287	471	833,3	1300
Sucre (milliers de t.)		1340	828	2600	

L'impression qui résulte de ce tableau est que la production soviétique a considérablement augmenté entre 1928 et 1942 : il y a là un rythme d'accroissement qui dépasse celui de tous les autres pays.

Cependant l'accroissement porte surtout sur l'industrie lourde; il est moindre en ce qui concerne les biens de consommation.

Le chiffre de la production d'acier, qui devait atteindre 28 millions de tonnes en 1942, soutient, par exemple, la comparaison avec les U.S.A. dont la production avant la guerre était de 28,8 millions de tonnes.

Est-ce à dire que l'U.R.S.S. a atteint un niveau de développement industriel analogue à celui des États-Unis d'Amérique ? Il s'en faudrait de beaucoup. Si l'on veut apprécier l'essor économique d'un pays, c'est en effet sur la production par tête d'habitant qu'il faut juger les résultats acquis. Or, jugée d'après ce critérium, la production soviétique reste encore très insuffisante. Un article de I. Ioffe, dans le *Planovoïe Khoziaïstvo*, le reconnaissait

d'ailleurs en 1939. Nous extrayons de cet article les deux tableau suivants :

Production par tête d'habitant en 1937

	U.R.S.S.	U.S.A.	ALLEMAGNE	ANGLETERRE	FRANCE	JAPO
Électricité (kwh.) . .	215	1.160	735	608	490	42
Fonte (kg.)	86	292	234	183	189	3
Acier —	105	397	291	279	188	6
Houille —	757	3.429	3.313	5.165	1.065	64
Ciment —	32	156	173	154	86	6

Dans l'ensemble les productions soviétiques représentent quart ou le cinquième des productions américaines correspon dantes et la moitié ou le tiers des productions européennes.

Le retard est plus considérable encore si l'on considère le objets industriels de consommation, dont le taux de productio est un bon indice du standing de vie d'une nation :

Production par tête d'habitant en 1937

	U.R.S.S.	U.S.A.	ALLEMAGNE	ANGLETERRE	FRANCE	JAPO
Cotonnades (mètres) .	16	58		60	31	57
Lainages — .	0,6	2,8		7,4		
Chaussures (paires) .	1	2,6	1,1	2,2		
Papier (kg.)	5	48	42	42	23	8
Savon —	3	12	7	11	10	

Sur le plan alimentaire lui-même, l'U.R.S.S., malgré ses in menses ressources, marque un retard non moins considérable.

Ces statistiques doivent cependant être discutées. Ce qui in porte, ce n'est pas tant de juger l'état actuel de la productio industrielle des Soviets que les possibilités d'avenir.

Que la production actuelle par tête d'habitant soit faible, il n'y a là nul motif d'étonnement. Il suffit de se reporter aux chiffres de 1913 et de 1928 et d'apprécier le point de départ. Quel que soit le retard encore constatable aujourd'hui, les résultats acquis constituent une victoire remarquable de la politique quinquennale de l'Union Soviétique. Ainsi que le remarque Ch. Bettelheim, dans la *Planification Soviétique*,

la politique des plans a fait parcourir à l'U.R.S.S., en dix ans, toutes les étapes de la révolution industrielle et l'a transformée de pays arriéré en pays avancé muni d'un outillage industriel et agricole hautement perfectionné. C'est là une transformation qui est vraiment le fruit de la politique des plans quinquennaux, l'expérience montrant qu'au stade actuel du capitalisme mondial les pays agricoles... ne s'industrialisent que très lentement et seulement en tombant dans la dépendance économique des pays capitalistes avancés... La politique des plans quinquennaux a évité à l'U.R.S.S. de subir directement toutes les conséquences de la crise économique mondiale. L'U.R.S.S. ne connaît plus de crise de surproduction et ceci est dû, non pas au fait que son industrie est encore peu développée, par rapport à ses besoins, mais à la planification.

Le retard qui se manifeste encore par rapport aux autres grands pays n'a donc rien d'inquiétant pour l'U.R.S.S. Que le rythme actuel d'accroissement soit maintenu (et tout permet de penser qu'il le sera) et d'ici peu d'années l'Union Soviétique aura largement comblé son retard.

Ainsi que le déclarait Staline dans son discours électoral du 9 février 1946 :

En ce qui concerne les plans de plus longue durée, le parti a l'intention d'organiser un nouvel et puissant essor de l'économie nationale qui nous permettra d'élever le niveau de notre industrie, par exemple, au triple du niveau d'avant-guerre. Nous devons arriver à ce que l'industrie puisse produire annuellement 50 millions de tonnes de fonte, 60 millions de tonnes d'acier, 500 milions de tonnes de charbon, 60 millions de tonnes de pétrole. Ce n'est qu'à cette condition que l'on pourra considérer notre patrie comme garantie contre toute surprise. Cela demandera peut-être trois nouveaux plans quinquennaux, sinon plus. Mais nous pouvons accomplir ce travail et nous devons l'accomplir.

Faut-il considérer ces chiffres comme ayant une portée purement électorale ? Les réalisations des plans précédents doivent, au contraire, les faire considérer comme parfaitement plausibles. Il est probable qu'avant vingt ans la plupart de ces objectifs seront atteints. L'U.R.S.S. disposera alors du potentiel industriel le plus élevé de notre globe. Seuls les États-Unis d'Amérique

pourront rivaliser avec elle. Le peuple soviétique aura regagné, et bien au-delà, tout son retard par rapport aux autres peuples[2].

Son standing de vie aura-t-il suivi la même progression ? C'est un point qui attire le scepticisme de bien des Européens.

Il est juste cependant de souligner que l'effort des dirigeants soviétiques a porté, tout au moins pour les deux premiers plans quinquennaux, surtout sur l'industrialisation du pays. Le problème était, avant tout, de doter l'État de moyens de production puissants. Les biens de consommation, le confort apparaissaient d'importance secondaire. Les menaces de guerre se précisaient. Le standard de vie de la population devait être délibérément sacrifié au profit de la puissance militaire.

Le troisième plan quinquennal devait au contraire marquer le premier souci de considérer l'économie dans son ensemble. La progression des biens de production devait être de 13,5 % par an, mais celle des objets de consommation devait à son tour être de 11 % par an. En 1942, la proportion de biens consommables aurait donc augmenté de 55 % par rapport à 1937. Le niveau mondial n'aurait pas été atteint, mais un bond important aurait déjà été obtenu et un nouveau plan quinquennal, s'il n'y avait eu la guerre, aurait sans doute permis à l'U.R.S.S. d'atteindre en 1950 le niveau de vie européen.

La guerre a évidemment bouleversé les prévisions. Par une ironie tragique, le niveau de vie du citoyen soviétique a tout de même rejoint celui de l'Europe, mais ce nivellement est le résultat de l'effondrement de l'économie de notre continent. Tous les peuples d'Europe sont aujourd'hui logés à la même enseigne, qui n'est pas reluisante. L'U.R.S.S. marque cependant à son tour un avantage. Par son économie planifiée, par l'expérience même qu'elle a su acquérir, après de nombreux tâtonnements, de la technique de la planification, elle s'avère capable de réaliser

2. L'article, rédigé au mois de mai, ne tient pas compte des données du nouveau plan quinquennal, établi pour les années de 1946 à 1950, dont les publications récentes permettent de fournir les prévisions suivantes :

Productions prévues pour 1950

Houille : 250 millions de tonnes; pétrole : 35,4 millions de tonnes; électricité : 82 milliards de kilowatts-heures; fonte : 19,5 millions de tonnes; acier : 25,4 millions de tonnes; automobiles : 500.000 unités; cotonnades : 4.686 millions de mètres; lainages : 159 millions de mètres; chaussures : 240 millions de paires; papier : 1.340.000 tonnes; sucre : 2.400.000 tonnes.

Dans le domaine des denrées alimentaires et objets de grande consommation le plan quinquennal prévoit un accroissement annuel de 17 % destiné à dépasser en 1950 le niveau d'avant-guerre.

un rétablissement bien plus rapide que celui des vieux pays capitalistes.

***

Le dynamisme idéologique de l'U.R.S.S.

Si importantes que soient les considérations matérielles dans le développement d'une nation, le dernier mot appartient cependant à l'esprit, et ce sont les facteurs idéologiques qui jouent en définitive le rôle prédominant.

Que l'on admette, avec Marx, que

> le cerveau humain ne crée pas de lui-même une idée du droit qui serait vaine et creuse; il n'y a dans toute la vie, même intellectuelle et morale, de l'humanité, qu'un reflet de phénomènes économiques dans le cerveau humain,

ou qu'on admette, avec Jaurès, une analyse plus nuancée d'après laquelle l'évolution de l'histoire est une conjonction de l'économique et du spirituel :

> il en est de même de l'histoire et en même temps que vous pouvez expliquer tous les phénomènes historiques par la pure évolution économique, vous pouvez aussi les expliquer par le désir inquiet, permanent que l'humanité a d'une forme supérieure d'existence,

dans tous les cas, ce sont les considérations idéologiques qui constituent en définitive l'élément moteur essentiel de l'évolution de l'histoire de l'humanité. Comme c'est le dynamisme de ces considérations qui implique à cette évolution une importance plus ou moins considérable.

Examiné à l'échelle d'une nation, le dynamisme idéologique constitue également l'élément primordial de sa puissance.

Or ce dynamisme idéologique se traduit dans toute collectivité sous deux aspects : à l'intérieur, par la volonté enthousiaste de réalisations grandioses; à l'extérieur, par une tendance rayonnante qui cherche à se répercuter sur les autres.

L'U.R.S.S. d'aujourd'hui présente ce dynamisme idéologique sous ses deux aspects.

On a souvent dépeint la morne torpeur de la foule soviétique qui paraît accomplir avec résignation des travaux qui lui sont ordonnés par une autorité tyrannique. De telles descriptions semblent davantage imposées par un souci de propagande partisane que par celui de la vérité.

Sans doute nombreux sont les sujets soviétiques qui s'accommodent mal d'un régime dont le travail constitue pour chacun non seulement un droit, mais une obligation. Mais dans l'ensemble, le gouvernement de l'Union a su créer dans le pays un esprit d'enthousiasme qu'on décèle facilement lorsqu'on observe les faits avec objectivité. L'émulation est devenue un phénomène courant dans l'Union Soviétique : elle existe entre les différentes branches de l'industrie. Elle existe entre les usines d'une même branche. Elle se manifeste aussi entre les ouvriers d'une même usine. Les « oudarniki », les « stakhanovtzi » représentent dans chaque établissement les ouvriers de choc qui ont le souci d'augmenter inlassablement le rendement de leur travail. Les « otlitchniki » (les excellents) constituent eux-mêmes uune sélection parmi les oudarniki. Les efforts de chacun sont encouragés en vue d'obtenir une amélioration technique. Chacun a la préoccupation de concourir à des progrès possibles. Des réunions fréquentes ont lieu où chaque travailleur peut apporter ses suggestions et ses critiques. La presse apporte de larges échos de ces débats. Une propagande est inlassablement poursuivie pour encourager ces manifestations.

Sans doute, les effets de cet esprit enthousiaste ne sont-ils pas toujours très marqués. L'enthousiasme ne suffit pas pour combler en quelques années le retard considérable que l'U.R.S.S. présentait il y a encore dix ans par rapport aux autres pays. Dix années ne suffisent pas pour créer les traditions nécessaires à la formation suffisante de cadres spécialisés.

Mais les premiers fruits se manifestent déjà. Les résultats des premiers plans quinquennaux en sont les premières preuves. Le tableau de la reconstruction des villes démolies pendant les hostilités en est également révélateur.

Devant la tâche écrasante que représentait la reconstruction du pays, le gouvernement de l'U.R.S.S. a en effet estimé qu'il incombait aux autorités locales et même à l'initiative privée d'entreprendre les premiers travaux. L'initiative des masses a pleinement répondu à cet appel, et dans la plupart des villes ce sont les travailleurs eux-mêmes qui, aidés par les municipalités, ont entrepris la reconstruction de leurs villes, bénévolement, en dehors de leurs heures de travail, le soir et le dimanche.

A Stalingrad, par exemple, l'initiative d'une ouvrière a déterminé l'ouverture d'un « club de reconstruction ». Ce club a organisé des équipes qui ont reconstruit des logements : d'abord simples abris, ensuite baraques primitives, enfin petites maisons pour un ou deux ménages. Les équipes se sont formées elles-mêmes, après avoir suivi des cours improvisés par les spécialistes locaux. Leur travail a tenu lieu de loisir. Grâce à cela, la ville,

qui n'avait plus, en février 1943, que 398.000 mètres carrés de surface d'habitation, en avait 775.159 au 1er janvier 1944. Une population de 248.000 habitants était à l'abri.

De même à Odessa : on a pu voir, le soir et le dimanche, dans chaque quartier, des équipes de citadins procéder au nettoyage de la ville. Celle-ci avait été presque totalement détruite par l'ennemi. Pourtant, ainsi que le note P. Cot, après son voyage en U.R.S.S. :

Trente-quatre jours après le départ des Allemands, les services publics avaient été rétablis, la base d'industrie locale fonctionnait, les distributions de vivres, d'eau potable... étaient assurées. Toute la population était abritée, ou avait établi un pourcentage d'écoles, d'hôpitaux, de théâtres et de cinémas normal. A la fin de cette année 45 % de la production locale sera rétablie.

Ces faits cadrent-ils avec la légende de la morne torpeur de la foule soviétique ? Peut-on les déclarer négligeables et leur dénier toute signification ? Un simple voyage dans les départements dévastés de notre Normandie suffirait pour donner un point de comparaison éloquent.

Mais les manifestations extérieures du dynamisme idéologique d'un pleuple sont au moins aussi importantes lorsqu'on veut évaluer sa puissance.

Un des facteurs qui ont assuré la suprématie française lors des guerres du Premier Empire a été fourni par un élément idéologique hérité de la Révolution de 1789. La France était alors un pôle d'attraction pour tous les peuples d'Europe épris de libération. Si paradoxal que cela soit, nos armées conquérantes trouvaient dans chaque pays des éléments qui les accueillaient en libératrices.

La Russie actuelle présente, à cet égard, bien des analogies. La puissance extérieure de son idéologie s'exprime sous deux formes : une force de propagande et un pouvoir d'attraction.

Le citoyen soviétique d'aujourd'hui vit dans la conviction intime que la société socialiste qu'il a créée correspond à une loi inéluctable de l'histoire. Il est persuadé que ce type de société s'imposera un jour au monde, qu'il le veuille ou ne le veuille pas.

Il sait que des oppositions peuvent en retarder l'évolution, mais il a également l'assurance que l'avenir lui donnera raison. Il vit les yeux tournés vers le futur, dans la religion de sa vérité. Et, comme tout innovateur, il cherche à gagner des adeptes et à entraîner dans sa voie les autres peuples de l'univers. D'autant plus qu'il trouve dans les évangiles de sa doctrine la notion que

sa propre évolution ne pourra se parfaire que le jour où il aura gagné le reste du monde à ses idées.

Mais ses innovations idéologiquees constituent en même temps, par elles-mêmes, un pôle d'attraction qui exerce son influence sur les hommes des autres pays avides d'affranchissement. Les nations de l'Occident ont désormais à compter avec des couches nombreuses de leurs populations pour lesquelles la notion de la patrie communiste vaut autant sinon plus que celle de la patrie nationale. Que cette évolution se poursuive et ce sera, là encore, un facteur capital qui viendra augmenter, dans l'avenir, la puissance de l'Union Soviétique.

L' U.R.S.S. trouvera-t-elle également dans des réalisations intellectuelles, artistiques et spirituelles, une source de rayonnement qui, en appuyant son essor matériel et idéologique, pourrait donner à ce pays, en dehors de la puissance, les bases d'une véritable grandeur ?

Il s'agit d'un problème qui déborde les cadres de cette étude et qui ne peut être qu'effleuré.

On a souvent reproché au régime soviétique d'avoir, en étouffant la liberté de l'individu et en exaltant l'idolâtrie de la technique, asséché les sources de production spirituelle et artistique de la Russie. Wladimir Weidlé y insistait tout récemment encore dans le numéro d'avril de cette revue :

> ... Rien n'existe que le mesurable et le palpable : le nombre, la force brutale, l'addition des efforts en vue de l'action utile. La liberté n'existe pas, la contemplation est suspecte, la qualité doit céder à la quantité... l'idolâtrie de la technique est la seule religion... Toute connaissance non utilitaire, toute celle qui engage la personne entière du savant paraît suspecte. La philosophie est interdite, car c'est interdire la philosophie que de ne l'autoriser que sous forme d'une casuistique dont tous les principes sont connus d'avance. Toutes les sciences concernant l'homme et l'histoire ont revêtu la camisole de force marxiste...

On doit reconnaître l'exactitude de pareilles accusations : la culture soviétique présente un caractère primaire et mécanique dont l'essence ne peut qu'agacer des intelligences occidentales.

Les créations de l'esprit ne peuvent en effet s'épanouir que dans la liberté. Quant aux créations artistiques, elles peuvent sans doute se développer dans une voie dirigée, mais elles ne trouvent toute leur richesse que lorsqu'elles peuvent librement exprimer un sentiment de révolte de l'artiste.

La poigne de la dictature soviétique s'oppose à de tels essors. Non seulement l'épanouissement de l'individu y est interdit lorsqu'il prend un caractère personnel, en discordance avec les pres-

criptions de la ligne du parti, mais les créations artistiques elles-mêmes sont soumises à une loi implacable.

Ainsi que l'écrivait récemment Rollo H. Myers dans le second numéro de la nouvelle revue musicale *Contrepoints* :

On exige en Russie que l'artiste se conforme à des règles édictées par le gouvernement : l'administration soviétique s'y montre hostile à toute forme d'art qui serait difficile à comprendre pour des masses. On décourage ce qui paraît recherché ou « morbide » et, de même, tout ce qui tend à cultiver un langage artistique par trop individualiste et émancipé. Des compositeurs de talent et du rang d'un Prokofiev ou d'un Chostakovitch ont été avertis que leur musique n'aurait l'approbation officielle que si elle évitait d'être le moins du monde difficile à comprendre; et que, surtout, elle devait s'abstenir d'éveiller des émotions autres qui se rattachent aux idées les plus simples (patriotisme, communisme), ou à des sentiments inoffensifs, et que l'on peut, dans le cadre de l'État communiste, présumer accessibles à tout membre de la collectivité : tout ce qui pose un problème psychologique tant soit peu complexe, tout ce qui fait allusion à ce qui sort de la norme, est officiellement désapprouvé.

Nul doute que de pareilles méthodes doivent inspirer une réserve extrême quant à l'épanouissement intellectuel de l'U.R.S.S. Mais il faut également entendre les voix des dirigeants soviétiques lorsqu'ils soulignent qu'une des particularités du régime soviétique est de savoir sérier les problèmes et de les aborder un par un. Le développement économique du pays, l'instruction primaire des masses constituaient, affirment-ils, les premiers problèmes à résoudre. Qu'importent, en effet, quelques élites si la masse du pays vit dans la misère et l'ignorance la plus complète. Le parti bolchevique s'est donc attaché à ces deux objectifs en négligeant le reste.

Qu'aujourd'hui « la culture verticale de l'ancienne élite » apparaisse détruite, que la jeunesse ait été, avec un excès regrettable, « élevée dans l'adoration du machinisme », c'est possible, mais ces lacunes perdent de leur valeur à côté de l'ampleur des résultats obtenus par ailleurs. Lorsque l'U.R.S.S. aura atteint un développement économique suffisant, lorsque les premiers éléments de la culture auront réellement imprégné les masses, il sera temps de passer à un stade nouveau : celui de la sécrétion d'élites.

L'étouffement de la liberté n'a jamais été inscrit, ne manquent-ils pas d'ajouter, dans la doctrine du parti comme un point définitif de sa philosophie. Il constitue seulement une des rançons du premier stade de la révolution marxiste : celui de la dictature dite prolétarienne. Que ce stade s'achève et la liberté pourra refleurir. L'esprit et l'art reprendront alors leurs droits.

Si engagées que soient d'ailleurs les réalisations artistiques des soviets, elles existent pourtant, et il serait faux de nier l'intense activité manifestée par la Russie actuelle dans le domaine de la littérature, de la poésie, du théâtre ou de la musique.

Les œuvres d'écrivains tels que M. Cholokhov, A. Tolstoï, ou d'un poète tel que V. Maïakovski, méritent de dépasser les cadres d'une renommée nationale. Les théâtres de Moscou et de Léningrad ont vu des réalisations qui soutiennent facilement la comparaison avec les œuvres étrangères. Des musiciens comme S. Prokofiev, D. Chostakovitch, ont acquis une juste renommée mondiale.

La guerre paraît certes avoir entraîné un certain recul. Le ton des œuvres les plus récentes, celui des dernières créations du cinéma dont des spécimens ont récemment affligé les écrans parisiens, témoignent notamment d'une puérilité navrante. Ce sont là peut-être les vestiges d'une propagande qui était nécessaire pendant la guerre pour exalter dans le pays un élan de patriotisme. La culture du nationalisme n'a jamais élevé l'esprit. Une amélioration est donc possible en ce qui concerne l'avenir. Mais un doute plane malgré tout.

Conclusions

L'U.R.S.S. répond donc aux facteurs qui constituent les conditions d'une grande puissance.

Par son étendue et les chiffres de sa population elle dominera bientôt, de loin, tous les autres pays civilisés.

Par la richesse de son sol et de son sous-sol elle occupe déjà le tout premier rang parmi les grandes nations.

Par sa volonté d'exploiter ces richesses elle est sur le point de devenir le pays le plus industrialisé du monde.

Par son dynamisme idéologique, créateur d'un type nouveau de société humaine, elle tend à apparaître aux autres peuples comme le principal centre d'attraction.

Toute prévision reste cependant soumise à des inconnues, et un facteur nouveau peut survenir qui modifie cette évolution. Toute vision d'avenir comporte ses réserves.

Une guerre étrangère peut évidemment éclater qui, mettant en œuvre des moyens de destruction ignorés de l'U.R.S.S., jetterait à bas un édifice péniblement élevé.

Des troubles intérieurs peuvent, à l'occasion d'un changement de dynastie, entraîner une régression durable.

Le dynamisme soviétique peut enfin subir une altération spontanée : que l'étouffement de l'individu y soit poursuivi trop long-

temps, qu'un néo-impérialisme conquérant prenne soudain naissance ou qu'une vigilance amoindrie permette la réapparition de classes sociales, et l'avenir peut se trouver modifié.

L'Allemagne hitlérienne répondait également aux conditions de la puissance. Mais son idéologie inhumaine, son esprit de domination universelle la vouaient nécessairement à la ruine.

Une perversion de l'idéologie soviétique présenterait pour l'U.R.S.S. les mêmes dangers.

Si l'U.R.S.S. pouvait cependant obtenir une période de paix d'une vingtaine d'années, elle devrait normalement devenir, entre 1960 et 1970, la nation la plus puissante de notre globe. Cette puissance se doublera-t-elle de grandeur ? Un épanouissement intellectuel et spirituel viendra-t-il s'ajouter à l'essor économique, social et militaire de ce pays ? C'est un espoir que l'on peut former, mais un doute persistera tant qu'une dictature implacable maintiendra sa poigne sur les élans de l'individualité.

Quels sont les peuples qui pourraient à ce moment rivaliser avec elle ?

Ce serait peut-être l'Empire Britannique s'il savait maintenir sa cohésion et s'animer d'un dynamisme plus actif.

Ce serait surtout les U.S.A. dont l'effort de guerre a montré les capacités presque illimitées de production industrielle.

Le monde serait alors sollicité entre deux géants : l'U.R.S.S. et les U.S.A.

La comparaison entre ces deux géants mérite pourtant d'être discutée. La puissance des États-Unis domine aujourd'hui celle de l'Union Soviétique. Son industrie est plus développée, son standing de vie plus élevé, son agrément d'existence plus attirant.

Mais les U.S.A. portent en eux les défauts inhérents au capitalisme. Ils renferment, notamment, en germe les menaces de crises périodiques de surproduction et de chômage qui risquent de se répercuter sur leur avenir.

Alors que la courbe du développement soviétique devrait suivre une ligne régulièrement ascendante, celle des États-Unis pourrait bien apparaître cahotique.

Si bien qu'entre 1960 et 1970 la balance des forces pourrait bien se montrer inversée.

Mais l'épanouissement de la puissance soviétique tire également une particularité de considérations géographiques.

L'U.R.S.S. est à cheval sur deux continents; sa partie asiatique domine même largement sa partie européenne.

Or le centre de gravité de son développement tend sans cesse à se déplacer vers l'est. Une bonne part des investissements du

nouveau plan quinquennal de 1946 est consacrée aux industries situées au-delà de l'Oural.

Par l'U.R.S.S., l'Asie entre donc dans son premier stade de civilisation moderne. Qu'à ce contact la Chine, l'Inde, prennent conscience de leurs possibilités et, dans un avenir plus ou moins éloigné, l'importance de l'Asie peut atteindre un niveau qui bouleverserait l'équilibre actuel.

Le sort des nations occidentales de l'Europe dépend évidemment de la rivalité des deux géants : américain et eurasien.

L'Europe Occidentale est cependant tiraillée entre deux tendances : d'une part elle entend préserver l'héritage légué par un long passé de civilisation méditerranéenne : le respect de l'individu, le culte de la liberté, le souci de la mesure et celui de la douceur de vivre. Mais elle ressent, d'autre part, le besoin de la justice sociale plus grande que lui apporterait une évolution vers le socialisme.

Son malaise actuel vient du conflit de ces tendances. Dans ces conditions, ou bien nous essayerons de maintenir, à tout prix, l'ordre social légué par le passé et alors, d'ici vingt ans, arrivée au faîte de la puissance, l'U.R.S.S., favorisée par des éléments importants de nos propres populations, pourrait nous imposer par la force son mode de civilisation avec toute son idéologie.

Ou nous aurons eu la sagesse de nous orienter activement et selon une méthode planifiée vers un mode de société *réellement* socialiste, et alors les principes qui nous sont chers pourraient être préservés.

Dans un monde socialiste l'Occident apporterait alors la grandeur comme appoint à la puissance de l'U.R.S.S.

Cette évolution est-elle possible ? Il y a longtemps, hélas! que le « socialisme petit bourgeois » a été dénoncé par les marxistes.

Boris Klotz.

CULTURE

HENRIETTE et PIERRE HUMBERT. *Le sens de la vie chez Somerset Maugham.*

Par son œuvre de romancier et de dramaturge, William Somerset Maugham, né en 1874, se place au tout premier rang des littérateurs anglais contemporains. Mais on ne comprendra sa philosophie qu'en étudiant sa vie, plus encore que son œuvre, ou plus exactement en étudiant les deux à la fois, tellement elles sont liées.

L.-P. GUIGUES. *Ballade sacrée — La Foire — Poèmes.*

Des vers qui surprendront quelque peu, qui peut-être même scandaliseront ceux qui ont oublié l'étourdissante vitalité de la foi chrétienne qui, aux siècles moyenâgeux, se mêlait si profondément à toute la vie. Mais ceux qui aiment les tableaux de Bosh ou de Breughel l'Ancien y retrouveront avec joie les mêmes images et la même intensité.

LIVRES

CHRONIQUES

Théâtre, par HENRI GOUHIER.

Cinéma, par JEAN-PIERRE CHARTIER.

LE SENS DE LA VIE CHEZ W. SOMERSET MAUGHAM

Par son œuvre de romancier et de dramaturge, William Somerset Maugham, né en 1874, se place au tout premier rang des littérateurs anglais contemporains[1]. Comme, ainsi qu'il l'avoue, ses ouvrages sont fondés sur des expériences réelles et personnelles beaucoup plus que sur l'imagination, leur lecture nous permet de faire aisément connaissance avec l'auteur. D'ailleurs, deux fois au moins il nous a découvert lui-même ses pensées les plus intimes : d'abord dans cet important roman, partiellement autobiographique, *Of human bondage*[2], paru en 1915, qui, malgré certaines longueurs, est un des grands livres de notre époque. Puis, plus récemment, dans l'ouvrage intitulé : *The summing up*[3], où, tout en racontant (très fragmentairement) l'histoire de sa vie, il précise ses vues sur la littérature, l'art, la philosophie. De très intéressantes études pourraient être entreprises touchant la position de l'écrivain vis-à-vis de ces divers problèmes : essayons ici de considérer W. Somerset Maugham en face d'une question qui le préoccupe tout particulièrement : le sens de la vie.

On ne comprendra la philosophie de Somerset Maugham qu'en étudiant sa vie, plus encore que son œuvre, ou plus exactement en étudiant les deux à la fois, tellement elles sont liées, ainsi que nous venons de le voir. Commençons donc par rappeler ce que furent ses années de jeunesse, puis d'apprentissage, toujours en glanant tantôt dans l'un tantôt dans l'autre des deux ouvrages cités plus haut.

1. Sur cet auteur, on lira avec intérêt les deux ouvrages de M. Paul Dottin : *W. Somerset Maugham et ses romans* et *Le théâtre de W. Somerset Maugham*, tous deux édités chez Perrin.

2. C'est le titre d'un chapitre de Spinoza. Il est devenu, faute de mieux, dans la traduction française, *Servitude humaine*.

3. Titre qui peut se traduire par *Récapitulation*. Lorsque nous n'indiquons pas, soit explicitement, soit en note, la référence d'une citation, le texte en question est toujours tiré de *The Summing up*.

Né à Paris, où son père était conseiller à l'ambassade d'Angleterre, parlant, dans sa première enfance, français plus et mieux qu'anglais, W. Somerset Maugham est orphelin à dix ans et confié à son oncle, pasteur d'une petite paroisse voisine de Cantorbéry, Whitstable (devenu Blackstable dans plusieurs de ses romans). C'était un personnage rigide, autoritaire et égoïste, ne pensant qu'à se faire une vie tranquille et douillette. L'enfance de Maugham, c'est celle de Philip Carey, le héros de *Of human bondage* : les journées passent sans le moindre rayon de lumière, et le dimanche est particulièrement atroce : comme distraction, puisque tout jeu est interdit ce jour-là, le pasteur lui donne à apprendre par cœur la collecte de l'office. Dans ce milieu austère, où il ne peut « s'empêcher de remarquer qu'aucun de ces hommes d'église ne pratique ce qu'il enseigne », la religion est réduite à un formalisme routinier, et, à l'école de Cantorbéry où l'enfant est envoyé ensuite, il trouve la même sécheresse, les mêmes gestes mécaniques, la même absence de vie intérieure profonde.

Dès ce moment, le doute commence à s'insinuer dans son âme : Somerset Maugham souffrait d'un bégaiement qui l'exposait au ridicule et aux humiliations (dans le roman, Philip Carey est affligé d'un pied bot) :

J'avais lu dans la Bible, dit-il, que si on a la foi, on peut transporter des montagnes. Mon oncle m'assura que c'était vrai à la lettre. Un soir, devant rentrer en classe le lendemain, je priai de toutes mes forces pour que Dieu me délivrât de mon infirmité, et telle était ma foi que je m'endormis absolument certain qu'à mon réveil, le matin, je parlerais comme tout le monde. Je me représentais la surprise de mes camarades quand ils découvriraient que je ne bégayais plus. Je me réveillai exultant, et ce fut un véritable, un terrible choc de constater que je bégayais tout autant qu'avant.

Ajoutons à cet enseignement erroné sur l'interprétation des Écritures le morne ennui des offices obligés dans la chapelle du collège, la médiocrité des clergymen, tous « stupides et irascibles » : l'adolescent est prêt pour la perte de la foi. C'est durant un séjour à Heidelberg, où il va parfaire ses études, que se produit la ruine définitive :

Mon oncle, tout en ayant une sympathie naturelle pour les catholiques, ne mettait pas en doute qu'ils dussent rôtir en enfer : le ciel était réservé aux membres de l'Église d'Angleterre. Or, à la messe, à Heidelberg, je ne pus m'empêcher de remarquer que les étudiants qui remplissaient l'église semblaient très pieux. Ils paraissaient croire en leur religion tout aussi sincèrement que moi en la mienne. Il était surprenant qu'ils le pussent, car, bien sûr, je savais que leur religion

était fausse et la mienne vraie. Sans doute n'avais-je naturellement aucun sentiment religieux solide; ou bien, dans l'intolérance de ma jeunesse, ai-je dû être si choqué par le contraste entre la pratique et la profession de foi des divers hommes d'église auxquels j'ai eu affaire : toujours est-il que j'étais déjà incliné au doute. Sans cela je comprendrais difficilement qu'une petite réflexion aussi simple que celle qui se présenta alors à mon esprit ait pu avoir des conséquences si importantes pour moi. Je fus frappé de la pensée que j'aurais pu fort bien naître dans l'Allemagne du Sud, et qu'alors j'aurais naturellement été élevé en catholique, il était bien difficile de se dire qu'en ce cas, sans nulle faute de ma part, j'aurais été condamné aux tourments éternels... J'en conclus que croire ceci ou cela, il fallait s'en soucier comme d'une guigne : Dieu ne pouvait condamner les gens uniquement parce qu'ils étaient Espagnols ou Hottentots. J'aurais pu m'arrêter là, et, si j'avais été moins ignorant, adopter une forme de déisme comme celle qui était courante au XVIIIe siècle : mais les croyances qui m'avaient été inculquées étaient liées les unes aux autres, et, quand il arriva que l'une d'elles sembla révoltante, les autres le devinrent aussi. L'horrible construction tout entière, fondée, *non sur l'amour de Dieu, mais sur la crainte de l'enfer* [4], s'écroula comme un château de cartes.

Somerset Maugham commença de bonne heure à écrire : ou, plus exactement, il a *voulu* écrire. Par un travail acharné, méthodique et persévérant, il a conquis les qualités de l'écrivain. D'abord, il a beaucoup lu. A dix-huit ans, il savait à merveille le français, l'allemand et l'italien. D'après un carnet de lectures conservé, il constate que vers cet âge il a, en deux mois, dévoré trois pièces de Shakespeare, deux volumes de l'Histoire romaine de Mommsen, la plus grande partie de la littérature de Lanson, deux ou trois romans, plusieurs classiques français, deux ouvrages scientifiques et un drame d'Ibsen. Le moment le plus beau de sa vie, avoue-t-il, est celui où il a commencé à lire le *Faust* de Gœthe. Lecteur passionné, mais de tous les livres, quels qu'ils soient : il a passé des heures délicieuses à lire des listes de livres d'occasion, des catalogues de grands magasins, ou simplement l'Indicateur des chemins de fer :

Tout cela est parfumé de poésie [5]. C'est beaucoup plus passionnant que la moitié des romans qui ont été écrits.

Et c'est aussi parce qu'il y trouve

du mystère et de la beauté, la fantaisie et la splendeur de l'inconnu,

4. C'est nous qui soulignons.
5. Hélas ! comment traduire *redolent of romance* ? Ce dernier terme enferme tout à la fois l'idée de poésie, d'aventure, de fantaisie...

qu'il s'écrie quelque part[6] :

Il y a peu de livres au monde qui contiennent plus de substance que les instructions nautiques publiées par le Service hydrographique de l'Amirauté.

C'est sous l'influence de ces immenses lectures que furent écrits ses premiers essais : le modèle de Maugham fut alors Oscar Wilde, dont il venait de lire *Intentions* et *The picture of Dorian Gray* :

Intoxiqué par la couleur et la rareté des mots merveilleux qui constellent les pages de *Salomé*, et honteux de la pauvreté

de son propre vocabulaire, il copia soigneusement, dans des ouvrages spéciaux consultés au *British Museum*, les noms de curieuses gemmes, de couleurs des vieux émaux byzantins, et les accumula ensuite dans un petit livre sur l'Andalousie, qu'il intitula : *The land of the Blessed Virgin*, le pays de la Sainte Vierge. Il avoue aujourd'hui que ce livre est parfaitement illisible, ne possédant « ni aisance ni spontanéité », et il a refusé de le rééditer dans la collection de ses œuvres complètes. Naturellement, une réaction devait se produire : Swift, Dryden et autres classiques anglais du XVIII[e] siècle lui enseignèrent une prose vigoureuse et concise : mais, comme toujours en pareil cas, il alla beaucoup trop loin, et tenta d'écrire un livre dont le programme serait : « pas de mots inutiles »; il cherchait même à supprimer tous les adjectifs.

Au fond, dit-il plus tard, le roman aurait ressemblé à un télégramme d'une longueur démesurée, d'où, par économie, on aurait banni tous les mots qui n'étaient pas absolument nécessaires à la clarté du sens.

Mais si ses lectures lui ont appris beaucoup, combien plus l'apprentissage et l'exercice de la médecine!

Car, rentré en Angleterre après des voyages en Suisse et en Italie, il s'inscrit comme étudiant dans une école de médecine de Londres.

Pourquoi ce changement d'orientation ? En réalité, ce n'en était pas un. S'il choisit, au moins pour un temps (car il l'abandonnera très vite), la profession médicale, c'est parce que c'est celle qui le mettra le plus en contact avec les hommes, et qu'il

6. *The Vessel of wrath*, dans le recueil de nouvelles intitulé *Ah King*.

pourra dès lors les observer, les connaître, et en tirer des sujets littéraires.

La profession médicale, dit-il, ne m'intéressait pas, mais elle me donnait la possibilité de vivre à Londres et de gagner cette expérience de la vie que je désirais obtenir. Quand, au bout de deux ans, je devins assistant pour les visites à l'extérieur, je commençai à me passionner... Je devais, pour obtenir mon diplôme, présider à un certain nombre d'accouchements, et cela signifiait aller dans les *slums* de Lambeth, souvent dans des impasses sordides où la police hésitait à entrer, mais où mon sac noir me protégeait amplement. Je trouvai le travail prenant... Car là, j'étais en contact avec ce que je cherchais : la vie dans sa crudité... Je ne connais pas de meilleur apprentissage pour un écrivain que quelques années passées dans la profession médicale. Je pense bien que l'on peut beaucoup apprendre de la nature humaine dans le bureau d'un homme de loi : mais là, en somme, l'on a affaire à des gens en pleine possession de leurs moyens. L'homme de loi voit la nature humaine d'un point de vue particulier : mais le docteur, et spécialement le médecin des hôpitaux, la voit nue. C'est son métier d'écouter, et aucun détail n'est trop intime pour lui.

De ce passage dans les hôpitaux, Somerset Maugham rapporte deux résultats immédiats — et d'autres plus lointains.

Le premier est cet étonnant livre intitulé *Liza of Lambeth*, que l'on a appelé l'Épopée des taudis. C'est la vie d'une jeune fille des *slums*, à laquelle il n'arrive d'ailleurs que de banales et piteuses aventures : fiançailles rompues pour suivre un quelconque séducteur, finalement avortement et mort à la suite d'une rixe avec la femme de celui-ci. Mais ce roman, tout entier écrit en argot londonien, est une des plus extraordinaires peintures de milieu qui se puisse lire, et on reste confondu devant ce coup d'essai d'un jeune homme de vingt-trois ans à peine.

Le second résultat immédiat des études médicales de Somerset Maugham, ce fut la révélation des dogmes scientifiques de l'époque, le déterminisme et le transformisme, la découverte de Spencer, de Darwin et de l'*Origine des espèces* : la foi en l'idole scientiste va remplacer celle que l'adolescent a perdue :

Non seulement ces conceptions satisfaisaient mon instinct dramatique, mais elles m'emplissaient d'une sensation délicieuse de libération. Avec la férocité de la jeunesse, je fis fête à l'hypothèse du Triomphe du plus Apte.

Quant aux lointaines répercussions des années médicales de notre auteur, mais on les trouve partout : c'est cette connaissance aiguë de l'homme, cette étude implacable, faite comme au scalpel, de ses qualités et surtout de ses défauts. Car rien ne l'in-

téresse autant que l'observation des hommes. Non qu'il les aime :

Quoique je n'aie jamais beaucoup aimé les hommes, je les ai trouvés si intéressants que je suis à peu près incapable de les juger ennuyeux.

Mais c'est surtout pour le plaisir amer de découvrir leurs fautes, leurs faiblesses, leurs petits côtés, les ridicules de ceux qui passent pour bons — au contraire aussi de trouver ce qu'il y a de bon chez ceux que le monde considère comme mauvais.

On le jugeait quelquefois sans cœur, dit-il en parlant de lui-même à travers l'un de ses héros [7], parce que les autres l'intéressaient plus souvent qu'ils ne l'attachaient, et même, chez les quelques-uns auxquels il était attaché, il voyait avec une égale clairvoyance les qualités et les défauts.

Et ailleurs :

J'admets comme allant de soi la bonté des bons, et découvrir leurs défauts et leurs vices m'amuse. Je suis touché de voir la bonté des méchants, et assez disposé à un tolérant haussement d'épaules devant leur méchanceté.

Car — et c'est le grand principe de Maugham — il y a dans chaque être un mélange complexe d'éléments bons et mauvais :

On ne peut guère faire de différence entre les hommes. Ils sont tous un méli-mélo de grandeur et de petitesse, de vertus et de vices, de noblesse et de bassesse. Quelques-uns ont plus de force de caractère, ou plus de chance, et ainsi, dans une direction ou l'autre, donnent libre cours à leurs instincts : mais en puissance ils sont tous les mêmes.

Et ailleurs :

Égoïsme et bonté, idéalisme et sensualité, vanité, timidité, désintéressement, courage, paresse, nervosité, obstination et méfiance de soi, tout cela peut exister dans la même personne et former une harmonie plausible.

Impossible de s'ennuyer dans la vie : il suffit d'observer son prochain :

Je n'aime pas particulièrement parler, et j'écoute très volontiers. Peu m'importe que j'intéresse ou non les gens : je n'ai pas le désir

7. *Ashenden* : c'est un recueil de nouvelles policières tirées de son expérience de l'*Intelligence Service* pendant la guerre de 1914-1918. Le volume a été traduit en français sous le titre de *M. Ashenden, agent secret.*

de communiquer aux autres ce que je peux savoir, et je ne sens pas non plus la nécessité de les reprendre s'ils se trompent. On peut tirer beaucoup d'amusement de gens ennuyeux, en gardant son sang-froid. Je me souviens d'avoir été emmené en voiture, à l'étranger, par une dame aimable qui voulait me montrer les environs. Sa conversation se composait uniquement de truismes, et elle avait un vocabulaire de lieux communs si étendu que je désespère de me les rappeler. Mais une de ses remarques est demeurée dans ma mémoire, de préférence à bien des mots d'esprit. Nous longions une rangée de petites maisons au bord de la mer, et elle me dit : « Ce sont des bungalows pour le week-end, si vous voyez ce que je veux dire, en d'autres termes ce sont des bungalows où les gens vont du samedi au lundi. » J'aurais été fâché de manquer cela.

Mais cette diversité de tendances à l'intérieur d'un même personnage, qui arrache un jour à Somerset Maugham cette exclamation : « Quel dessin bigarré font les qualités dont un homme se compose! », elle repose sur un équilibre tellement instable que, particulièrement lorsque les gens sont soumis à une forte épreuve, il est impossible de savoir à priori quelle tendance prendra le dessus et quelle réaction se produira : cette réaction est en général surprenante. Parmi ces épreuves qui donnent infailliblement naissance à une rupture d'équilibre, il en est une que Somerset Maugham a très particulièrement étudiée, comme nous le dirons tout à l'heure : c'est l'influence du climat tropical chez les Européens. Mais il nous faut tout d'abord continuer à suivre notre auteur dans sa vie.

Après ses premiers romans, Maugham se tourna vers le théâtre, où il obtint des succès considérables : de 1898 à 1933, il a donné vingt-quatre pièces, dont plusieurs sur des sujets qu'il avait préalablement traités sous forme de nouvelles. Il peut se glorifier d'être le seul auteur, avec Shakespeare, ayant eu trois pièces jouées simultanément sur trois théâtres de Londres. Beaucoup de ces pièces ont été traduites et données en France avec grand succès : citons seulement *The sacred Flame* (la flamme sacrée), adaptée sous le titre de *Cyclone*, qui a longtemps tenu l'affiche à Paris. Puis, après la guerre de 1914-1918, pendant laquelle il fut envoyé en Suisse comme attaché à l'*Intelligence Service*, — fonctions où sa connaissance merveilleuse de la psychologie et son don pour les langues le servirent admirablement, — il tomba brusquement malade et découvrit, dans le sanatorium où il passa quelque temps, les bienfaits de la maladie :

Ce fut une période magnifique. Je découvris, pour la première fois de ma vie, combien il est délicieux d'être couché. C'est étonnant à quel point l'existence peut être variée quand on reste au lit toute la journée, et à quel point on est occupé. C'était splendide d'être seul

dans ma chambre, avec la fenêtre immense, grande ouverte sur la nuit étoilée. Cela me donnait un sentiment exquis de sécurité, d'aparté et de liberté. Le silence m'enchantait... Les jours monotones, dont le seul intérêt était les livres que je lisais et mes propres réflexions, passèrent avec une inconcevable rapidité. Je quittai mon lit avec un coup au cœur.

C'est alors que, guéri, il commença une série de voyages en Chine, en Malaisie et dans les mers du Sud : non pas en touriste :

Je n'ai jamais été grand amateur de paysages. Ce qui m'intéresse a toujours été les hommes et la vie qu'ils mènent,

mais, comme ailleurs, en observateur méticuleux. De ces randonnées il rapporta un grand nombre d'importants ouvrages : un volume de souvenirs (*The gentleman in the parlour*) où il raconte un voyage en voiture, en plein bled, de Rangoon à Haïphong, décrivant en effet beaucoup plus les personnages rencontrés que les paysages traversés[8]; plusieurs livres de nouvelles[9] dont beaucoup sont des chefs-d'œuvre; et le roman qui, à notre avis, est, par son intérêt et sa concision, supérieur à toutes ses autres productions, *The painted veil*[10]. C'est surtout dans ses nouvelles qu'il a peint ces Européens transportés à la colonie, auxquels nous faisions allusion plus haut, et dont le caractère se transforme peu à peu, beaucoup plus en mal qu'en bien, sous l'influence démoralisante du climat, de la solitude, de l'alcool. Que d'exemples on en pourrait trouver!

8. Le titre est tiré d'un essai de Hazlitt sur les voyages, dans lequel cet auteur chante la joie d'être, à l'étranger, dégagé de toute contrainte, de n'être plus rien d'autre que *le Monsieur du salon*. « Il « m'apparut, dit Maugham, que c'était là un titre admirable pour « un livre de voyages, et je résolus de l'écrire. »

9. *The Trembling of a leaf*, *The Casuarina tree* et *Ah King*. Le titre du premier recueil est expliqué par l'épigraphe empruntée à Sainte-Beuve : « L'extrême félicité à peine séparée par *une feuille tremblante* « de l'extrême désespoir, n'est-ce pas la vie ? » Cet ouvrage a été traduit sous le titre de *L'Archipel aux Sirènes*. *L'Arbre Casuarina*, dit M. Dottin, « assèche et fertilise les marais, préparant ainsi le terrain « pour la végétation tropicale ordinaire, qui l'étouffe lorsque son rôle « est terminé. De même les administrateurs et planteurs anglais de « la Malaisie et de Bornéo sont les préparateurs, les pionniers de la « civilisation qui, plus tard, les rendra inutiles et les fera disparaî- « tre. » Quant à *Ah King*, c'est le nom d'un serviteur chinois de Maugham, qui pleura lorsque son maître retourna en Europe : étonné et ému par ces larmes, l'auteur lui dédia les six nouvelles qu'il composa à cette époque.

10. « Ce *voile peint* que ceux qui vivent appellent la vie », dit l'épigraphe tirée de Shelley. Ce roman a été traduit en français sous le titre de *La passe dangereuse* (on ne sait trop pourquoi).

N'est-ce pas cette pluie incessante, implacable, insupportable pour des nerfs d'Européens, qui est à l'origine de la chute du pasteur Davidson, beaucoup plus que les charmes de cette fille qu'il cherchait à convertir [11] ? N'est-ce pas parce qu'il n'arrivait pas à se corriger de ses habitudes d'ivrognerie que Millicent a tué son mari, mettant d'ailleurs tout le drame sur le compte du climat [12] ? Et comment le strict Warburton, qui, absolument seul dans une petite station des États Malais, a toujours tenu à vivre comme s'il était en Angleterre, se mettant chaque soir en smoking pour dîner seul, faisant chaque matin, au breakfast, sauter la bande du *Times* (mais avec six mois de retard), pourra-t-il supporter le grossier et antipathique Cooper, qu'on lui a imposé comme adjoint, et dont cette solitude à deux exagère les défauts, au point que la vie commune deviendra rapidement un enfer [13] ? Enfin n'est-ce pas la facilité de l'existence dans les îles, l'absence de contrainte, qui poussent Edward Barnard à abandonner sa fiancée, sa fortune, sa situation en Amérique [14], et qui fixent à Tahiti, nouveau Gauguin, après de multiples aventures, le héros de *Moon and Sixpence* [15], l'antipathique et étonnant Strickland ?

Ce don de pénétrer avec une telle perspicacité la psychologie d'autrui, c'est ce qui a permis à Somerset Maugham d'imaginer tant de personnages vivants : imaginer d'ailleurs est un terme impropre :

> Quoique j'aie inventé des choses variées — et ce n'est pas étonnant, puisque c'est le résultat de la variété des hommes —, j'ai eu peu de capacité d'imagination. J'ai pris des gens réels, et je les ai mis dans la situation, tragique ou comique, suggérée par leur caractère. Je peux dire qu'ils ont inventé leur propre histoire... Je n'ai jamais manqué de sujet. J'ai toujours eu dans ma tête plus d'histoires que je n'ai eu le temps d'en écrire. Je dirais presque que je n'ai pu passer une heure en compagnie d'un individu quelconque sans en tirer la matière d'au moins une histoire lisible sur lui.

Si l'attitude de Somerset Maugham envers l'homme en général est donc celle d'un observateur sceptique et impitoyable, son opinion sur les femmes semble particulièrement désolante. Dans toute son œuvre, on chercherait en vain un exemple d'amour ré-

11. Dans *Rain* (*Trembling of a leaf*). On a tiré de cette nouvelle une pièce qui a eu beaucoup de succès en France.
12. Dans *Before the party* (*Casuarina Tree*), une des meilleures du recueil.
13. Dans *The Outstation* (*Casuarina Tree*).
14. Dans *The Fall of Edward Barnard* (*Trembling of a leaf*).
15. Nous renvoyons à l'ouvrage de M. Dottin pour la plaisante explication de ce titre. Le roman a été traduit sous le titre de *L'Envoûté*.

ciproque, pur et désintéressé : cela s'explique si l'on se souvient que, de son propre aveu, l'auteur a toujours ignoré le véritable amour :

Quoique j'aie été amoureux un bon nombre de fois, je n'ai jamais éprouvé le bonheur d'un amour partagé. Je sais que c'est la meilleure chose que puisse offrir la vie, et que presque tous les hommes, quoique peut-être pour peu de temps, l'ont éprouvé.

Aussi, beaucoup plus que d'amour, n'est-il question dans les romans et les nouvelles de Maugham que de désir sexuel.

Oui, dit un de ses personnages, Miss Ley, à propos d'un projet de mariage pour sa nièce [16], je sais ce que tout le monde pense en Angleterre : on veut que les gens se marient pour toutes les raisons possibles, excepté la vraie, qui est l'instinct de reproduction. Bertha est simplement la femelle attirée par le mâle, et c'est le seul fondement convenable du mariage. Toute autre explication me semble simplement pornographique.

De même, lorsqu'elle s'est aperçue que Stella [17], dont le mari est entièrement paralysé à la suite d'un accident d'aviation, est devenue la maîtresse de son beau-frère, c'est la mère même des deux jeunes hommes, Mrs. Tabret, qui l'excuse en ces termes :

J'ai peur de vous choquer. Je voudrais exprimer cela aussi délicatement que possible, mais c'est une chose que nous, Anglais, avons rendue choquante par pruderie et hypocrisie. Stella est jeune, bien portante et normale. Pourquoi m'imaginerais-je qu'elle n'a pas les instincts que j'avais à son âge ? L'instinct sexuel est aussi normal que la faim et aussi pressant que le besoin de sommeil. Pourquoi l'empêcher de le satisfaire ?

D'ailleurs, tout cela a si peu d'importance! Somerset Maugham s'est amusé, dans une des courtes nouvelles qui composent le recueil intitulé *Cosmopolitans*, à mettre dans la bouche de l'Éternel au jour du Jugement les paroles suivantes :

Je me suis souvent demandé pourquoi les hommes pensent que j'attache tant d'importance aux irrégularités sexuelles. S'ils lisaient mes œuvres plus attentivement, ils verraient que j'ai toujours eu de la sympathie pour cette forme particulière de la fragilité humaine.

L'écrivain Driffield, le héros de *Cakes and ale* [18], a eu une

16. Dans *Mrs. Craddock*.
17. Dans *The Sacred Flame*.
18. Comment traduire ce titre bizarre ? Le sous-titre du roman, *The Skeleton in the cupboard*, est plus clair : c'est la tare que, dans une famille, tout le monde s'évertue à cacher.

femme délicieuse, Rosie, mais d'une totale amoralité : et Somerset Maugham de la juger ainsi :

> Voyez-vous, ce n'était pas une femme qui ait jamais inspiré l'amour : seulement l'affection. C'était absurde d'être jaloux à son sujet. Elle était comme, dans une clairière, un clair et profond étang où il est divin de se plonger : et l'étang n'est ni moins frais ni moins cristallin parce qu'un vagabond, un bohémien et un garde-chasse s'y sont plongés avant vous.

Peut-être enfin n'est-ce pas tout à fait pour l'auteur une boutade que cette déclaration de miss Ley dans *Mrs. Craddock* :

> C'est un fait que peu de femmes peuvent être heureuses avec un seul mari. Je crois que la seule solution de la question du mariage est la polyandrie légale.

Aussi, quelle galerie de femmes immorales ou perverses avec sérénité nous présente Somerset Maugham! Dans le volume de nouvelles intitulé *Ah King*, ce ne sont que femmes hystériques[19], criminelles[20], incestueuses[21]. Ailleurs, l'aristocratique Betty[22], adulée et courtisée par de nombreux jeunes gens, prend pour amant son valet de chambre et part avec lui pour une île de la Méditerranée, où elle coulera des jours heureux, sans rien regretter de sa vie antérieure. Leslie, l'héroïne de *Letter*[23], assassine sauvagement son amant lorsqu'elle apprend qu'il l'a délaissée pour une femme chinoise. Et, quoiqu'elle soit dans l'ensemble sympathique, il y aurait tout de même beaucoup à dire sur le caractère et la morale de l'actrice Julia Lambert, principal personnage de *Theatre*, ce roman où Maugham a utilisé sa profonde connaissance des mœurs théâtrales, tant des acteurs que des directeurs... et des auteurs.

Parlerons-nous aussi des femmes qui, sans tomber dans les mêmes défauts, sont simplement acariâtres, odieuses de snobisme ? comme l'insupportable Mrs. Strickland[24], que nous ne sommes pas étonnés de voir son mari fuir à l'autre bout du monde; ou la seconde femme de Driffield[25], qui, dans ce roman

19. Dans *Neil Mac Adam*.
20. Dans *Footprints in the Jungle*.
21. Dans *The Book-bag*.
22. Dans *The human element*, une des six histoires composant le recueil *First person singular*, histoires écrites à la première personne du singulier.
23. *The Letter* est une des meilleures nouvelles de *Casuarina Tree*, et la pièce qu'on en a tirée a été très jouée en France.
24. Dans *Moon and sixpence*.
25. Dans *Cakes and ale*.

qu'on pourrait intituler : Comment on fabrique un grand homme, parvient à écrire la vie de son défunt mari en la dépouillant de tout ce qui en faisait le charme bohème, la fantaisie et l'originalité.

Mais il vaut mieux en venir à cette figure inoubliable de *Of human bondage*, la servante de restaurant Mildred. Certes, autour du héros, Philip Carey, les femmes ne manquent pas : c'est miss Wilkinson, la vieille fille poseuse et ridicule, qui entreprend de l'initier à l'amour; mais de cette expérience qui lui montre surtout la différence entre le rêve et la réalité, Philip ne retiendra que la nécessité de se forger une cuirasse d'orgueilleux cynisme. C'est encore miss Price, sa camarade d'atelier lorsqu'il étudie la peinture à Paris, qui, sous l'influence de la misère, de l'insuccès et aussi de l'indifférence que lui témoigne Philip, finit par se pendre. C'est aussi Norah Nesbit, la femme de lettres, qui considère son intrigue avec le héros de l'ouvrage comme une agréable expérience sans lendemain. Mais, au centre de tout, il y a Mildred, cette grande femme sèche, laide, prétentieuse, menteuse, voleuse, que sais-je! mais de l'emprise de qui Philip ne peut se détacher : certes, il ne l'aime pas, il la méprise, il connaît tous ses défauts et en souffre, mais il est forcé de revenir toujours à elle, quels que soient les terribles affronts qu'elle lui fait à chaque instant :

Je n'y peux rien. Je l'ai dans la peau, et c'est tout.

Affreuse servitude, qui fait de *Of human bondage*, comme l'écrit M. Dottin,

le roman à la fois le plus pénible à lire et le plus attachant qui soit.

Point de foi, point de sympathie pour les êtres humains, point d'amour où s'accrocher dans ces conditions ? Existe-t-il même une morale ? Mais non, car les règles morales sont quelque chose d'essentiellement relatif.

Il me semble, dit Mrs. Tabret dans *The Sacred Flame*, que je ne suis pas facilement indignée. J'ai vécu trop longtemps à l'étranger pour penser que mon appréciation personnelle du bien et du mal est la seule possible. Nous savons tous aujourd'hui que la morale n'est pas la même dans tous les pays et dans tous les temps. Il y a beaucoup de choses, par exemple, que nous trouvons bien ici, et qu'on trouve mal dans l'Inde, et vice versa. Mais je me demande comment on ne voit pas que la morale n'est pas la même pour tous à la même époque et dans le même pays. Je n'irai peut-être pas jusqu'à dire qu'il y a une morale pour les riches et une morale pour les pauvres, quoique j'hésite, mais je pense en vérité qu'il y a une morale pour les jeunes et une morale pour les vieux. Peut-être regarderions-nous ces choses

très différemment, si nos règles morales n'avaient été faites par des gens qui avaient oublié la passion et le bouillonnement de la jeunesse. Pensez-vous que ce soit si mal que cela, si deux jeunes êtres cèdent aux instincts que la nature a implantés en eux ?

Il n'y a donc pas, à proprement parler, pour Maugham, de règles morales. Philip Carey se contente de cette maxime pratique :

Suivez vos penchants, en portant l'attention convenable au policeman du coin.

Mais que signifie, alors, la vie ? A cette question primordiale, un personnage pittoresque de *Of human bondage*, Cronshaw, poète bohème et alcoolique, va donner une réponse énigmatique :

Avez-vous jamais été au Musée de Cluny, dit-il en souriant à Philip. Vous y verrez des tapis persans de la teinte la plus exquise : l'enlacement de leurs dessins est d'une splendeur qui émerveille et ravit la vue. Vous découvrirez dans ces tapis le mystère et la beauté sensuelle de l'Orient, les roses d'Hafiz, la coupe de vin d'Omar : mais bientôt vous verrez encore davantage : vous demandiez tout à l'heure quel était le sens de la vie : allez voir ces tapis persans, et un jour ou l'autre la réponse surgira...

Ce n'est qu'après de longues années et de dures épreuves que Philip Carey comprendra ce qu'avait voulu dire son interlocuteur :

Soudain la réponse jaillit : il eut un petit rire de joie : maintenant qu'il la tenait, c'était comme un de ces puzzles sur lesquels vous peinez jusqu'à ce qu'on vous en montre la solution, et alors vous ne pouvez comprendre comment elle a jamais pu vous échapper : la réponse était évidente : la vie n'avait pas de sens... et la mort était sans conséquence. Philip exulta, comme lorsque dans son enfance le poids de la croyance en Dieu avait été ôté de ses épaules : il lui sembla que le dernier fardeau de responsabilité lui était enlevé, et que pour la première fois il était entièrement libre. Sa propre insignifiance était devenue puissance, et il se sentait tout à coup de taille à se mesurer avec le sort cruel qui avait semblé le persécuter : car, si la vie n'avait pas de sens, le monde était dépouillé de sa cruauté. Ce qu'on faisait ou ce qu'on négligeait n'importait en rien. L'échec ne comptait pas, le succès ne servait à rien. O vie, cria-t-il en son cœur, ô vie, où est ton aiguillon ?

Puisqu'il en est ainsi, puisque la vie n'a pas de sens, c'est avec calme que l'on doit envisager l'arrivée de la mort, et tout d'abord de la vieillesse :

La vie complète, le dessin parfait, comprennent la vieillesse aussi

> bien que la jeunesse et l'âge mûr. La vieillesse a ses plaisirs qui, quoique différents, ne sont pas inférieurs à ceux de la jeunesse... C'est quelque chose, d'être libéré des angoisses de l'amour non partagé et du tourment de la jalousie... La vieillesse a aussi des compensations positives. Si paradoxal que cela puisse paraître, elle a plus de mordant. La vieillesse est prête à entreprendre des tâches dont la jeunesse s'est détournée parce qu'elles auraient demandé trop de temps. Dans la vieillesse, le goût s'affine, et on peut jouir de l'art et de la littérature sans que le facteur personnel fausse le jugement, comme dans la jeunesse. Libre enfin, l'âme se réjouit du moment qui passe, mais ne lui dit pas de s'arrêter. Elle a achevé le dessin.

Quant à la mort, ce n'est, évidemment, que l'aboutissement normal de cette vie sans but : elle ne saurait être pénible que si celle-ci est assez bonne pour être regrettée.

> J'ai toujours tellement vécu dans le futur que maintenant, quoique le futur soit si court, je ne peux me défaire de cette habitude, et mon esprit regarde en avant, avec une certaine complaisance, vers l'achèvement, dans un nombre indéfini d'années, du dessin que j'ai essayé de composer. Il y a des moments où j'ai un désir si aigu de la mort que je volerais vers elle comme dans les bras d'une amante. Il me semble alors qu'elle m'offre la liberté décisive et absolue. Cependant, je veux bien continuer à vivre tant que les docteurs pourront me maintenir dans un état de santé supportable. Le spectacle du monde me réjouit, et cela m'intéresse de savoir ce qui va arriver.

Mais — et c'est une conséquence bien naturelle de cette position vis-à-vis de la vie et de la mort — si la vieillesse devient impossible à supporter, avec son cortège de maladies et de déficiences physiques, il existe un remède certain : le suicide.

> Je ferais un effort d'adaptation — et puis, si je trouvais la vie intolérable, je crois que le courage de quitter la scène sur laquelle je ne pourrais plus jouer mon rôle à ma propre satisfaction ne me manquerait pas. Je me demande pourquoi tant de gens se détournent avec horreur de la pensée du suicide. En parler comme d'une lâcheté est absurde. Je ne peux qu'approuver l'homme qui met fin à ses jours de sa propre volonté, quand la vie n'a rien à lui offrir que souffrance et malheur.

Est-ce cette conception désespérée de la vie, est-ce cette impitoyable analyse des âmes et surtout de leurs défauts, est-ce cette ignorance de l'amour, ou encore sont-ce ces années de jeunesse sans joie, ou plutôt n'est-ce pas tout cela ensemble qui a imprégné l'œuvre entière de Somerset Maugham de cette amertume foncière ? Il est certain que, dans ces romans admirablement écrits et toujours passionnants, dans ces pièces où abondent les situations intensément dramatiques, quelque chose manque : le

charme. Parmi tant de personnages magnifiquement dessinés, pittoresques ou simplement vrais, on en trouvera bien peu qui soient sympathiques à fond. Et quand on regarde cette galerie d'êtres que, s'ils étaient vivants, l'on n'aimerait point avoir pour amis, de l'odieuse Mildred aux silhouettes ridicules de *Cosmopolitans*, on se prend à songer à ceux d'une autre galerie, à ces hommes intelligents et bons, à ces femmes exquises que, depuis « C. » et Fanny Choice jusqu'à la princesse Blanche, nous montre un autre grand romancier anglais, Maurice Baring, — Baring, tellement l'opposé de Maugham, qu'un regard jeté sur sa vie et son œuvre pourra, par antithèse, nous aider à mieux comprendre l'auteur de *Of human bondage*.

Baring est né exactement la même année que Somerset Maugham. Il n'a pas, comme ce dernier, abordé la scène, et, à part certains essais et quelques biographies, son œuvre consiste uniquement en romans. Tout d'abord, quelle différence dans le style entre les deux auteurs! Certes, Baring ne s'est jamais astreint, comme Maugham, à ces exercices de lecture ou d'écriture destinés à l'acquisition d'un style personnel et impeccable : il ne se donne visiblement aucun mal pour écrire; sa manière est même parfois presque enfantine; ses ouvrages sont souvent désordonnés, abondants en digressions; et pour autant que l'on admire ce *Cat's cradle*[26] qui est sans doute son œuvre maîtresse, on ne peut s'empêcher d'en regretter les défauts de composition et le manque d'homogénéité. Cependant, il se dégage des romans de Baring un charme extraordinaire et inexplicable, dont on ne parvient pas à trouver les raisons, mais dont l'existence est certaine : ce charme qui, hélas! fait défaut à Somerset Maugham.

D'autre part, c'est avec une bienveillance extrême que Baring observe le monde : c'est un enthousiaste, un emballé même; partout il se trouve bien, il aime ceux qu'il rencontre, il est heureux d'en faire ses amis, de partager leurs joies et leurs admirations. L'univers, pour lui, n'est composé que d'êtres délicieux; toutes les aventures ont de l'intérêt et sont accueillies avec joie, même quand on revient d'une nuit de campement dans les bois de Russie « avec un agréable mal de tête et couvert de piqûres », ou d'une chasse aux loups où on n'en a pas vu un seul : « c'était

26. *Cat's cradle* : littéralement, *le Berceau du chat*. C'est ainsi qu'on désigne en anglais ces configurations éphémères construites avec une ficelle passée autour des poignets et des doigts : en l'espèce, symbole de l'enchevêtrement des destinées des personnages évoluant dans le roman. Le traducteur français, ne sachant comment rendre ce titre, l'a remplacé par celui de *La Princesse Blanche*, nom de l'héroïne de l'ouvrage.

trop tôt dans la saison pour les loups », ou lorsqu'on a passé une journée tuante, avec toute l'ambassade d'Angleterre à Copenhague, à recevoir Édouard VII et quantité d'autres têtes couronnées. Dans son passionnant volume de mémoires, qu'il a intitulé *The Puppet show of Memory*[27], abondent les portraits vivants, variés, de tous les personnages qu'il a connus, depuis son condisciple M. Winston Churchill jusqu'aux diplomates qu'il a coudoyés dans sa carrière; et cependant ces portraits, que l'on sent si vrais, ne sont faits que des bons côtés de chacun : il ne voit réellement pas les côtés critiquables — mais jouit d'autant plus vivement des autres. Quelle différence avec Maugham!

Question de caractère, sans doute. Mais certainement aussi question d'éducation. Celle de Somerset Maugham, orphelin, passant ses plus belles années d'enfance chez un tuteur désagréable ou dans des collèges hostiles, n'est-elle pas à la base de son amertume et de son mépris de l'humanité ? Mais qu'y eut-il de plus éblouissant, de plus heureux que la jeunesse de Maurice Baring ?

Les lecteurs de *Puppet show* n'oublieront certainement jamais ce père charmant, extrêmement cultivé, trouvant à chaque instant et dans chaque circonstance de la vie une citation d'un poète anglais, allemand ou français, adaptée à ce cas; cette mère délicieuse; cette couronne de frères et de sœurs : Margaret, Élisabeth, John, Everard, Susan et Cecil; et, par-dessus tout, Chérie, l'institutrice française,

la plus belle, la plus intelligente, la plus merveilleuse personne du monde,

pour l'amour de qui les enfants refusaient d'apprendre les passages du *Henri IV* de Shakespeare où le roi fait une profession de foi antifrançaise. Jeunesse magnifique, enchantée, dans cette maison « dont l'atmosphère était saturée de musique », où les enfants s'amusent à jouer entre eux des scènes d'*Hernani*; jeunesse traversée de vacances à Paris, de séjours à Londres pendant lesquels on prend des leçons de danse avec Mme Taglioni et l'on va entendre Sarah Bernhardt; enfance dont Baring dira[28] :

A mesure que j'approchais de mes dix ans, la vie semblait chaque jour devenir de plus en plus merveilleuse... Les jours passaient dans un crescendo de bonheur.

27. Ce qui peut se traduire par *Marionnettes du souvenir.*
28. Dans *The Puppet show of Memory.* Nos autres citations sont tirées du même ouvrage.

S'il y a, comme il semble bien, quelque vérité dans la boutade de Rudyard Kipling[29] :

> Donnez-moi les six premières années de la vie d'un enfant, et on peut en déduire le reste,

quelle influence ont dû avoir sur l'écrivain ces années magnifiques :

> ce pays enchanté, où la vie était comme un conte de fées, qui semblait presque trop beau pour être vrai, et pourtant tellement illimité et si infiniment heureux qu'il paraissait devoir durer toujours ?

A ne fréquenter que des êtres exquis, Baring s'est trouvé naturellement porté à ces sentiments de bienveillance envers tous, qui le caractérisent; chez Somerset Maugham, dont toute l'enfance et toute l'adolescence furent celles d'un orphelin délaissé et révolté, seule a pu se développer cette antipathie sarcastique que nous connaissons. Aussi, en face de toutes ces femmes hystériques, de ces hommes égoïstes ou mesquins, envieux ou veules, de ces jeunes gens envoûtés par quelque servante de bar, regardons les personnages de Baring : ce ne sont certes pas des héros, ce sont, eux aussi, de pauvres êtres soumis à toutes les passions, mais jamais à des passions crapuleuses : bien souvent, d'ailleurs, loin de tomber de chute en chute comme les personnages de Maugham, ils ont le courage de résister, de s'enfuir; car, comme le dit Baring quelque part, devant une violente passion naissante il n'y a qu'une chose à faire, si l'on ne veut pas y succomber, c'est fuir. Mais ces êtres, qui évoluent en général dans le cadre pittoresque des ambassades ou des groupes anglais de l'étranger, comme ils nous sont, tout de suite, sympathiques! Comme nous aimons ces femmes, qui ne sont plus toutes jeunes, qui ont eu quelques aventures, mais qui continuent à rayonner sur leur cercle d'amis et d'admirateurs! Résistons-nous au charme — c'est toujours ce mot qui revient quand on pense à Maurice Baring ou à ses personnages — de cette Daphne Adeane que pourtant nous ne connaissons qu'après sa mort ? N'aimerions-nous pas vivre quelques semaines à Dulwich, au contact de la *lonely lady* ? Et ne sommes-nous pas tous un peu amoureux de la merveilleuse héroïne de *Passing by* ?

Question d'éducation, avons-nous dit. Incontestablement. Mais il y a aussi autre chose. Nous avons vu quel était le *Weltanschauung* de Somerset Maugham, sa conception de la vie et

29. Préface de son autobiographie, *Something of myself.*

de la mort. Quel est donc celui de Maurice Baring ? La réponse à cette question se passe de tout commentaire : elle est tout entière contenue dans cette phrase célèbre, à la page 395 de *The Puppet Show of Memory*, seule allusion, d'ailleurs, que l'auteur se soit permis de faire à ses pensées les plus intimes :

La veille de la Chandeleur 1909, je fus reçu dans l'Église catholique par le P. Sebastian Bowden à l'oratoire de Brompton; c'est la seule action de ma vie que je suis tout à fait certain de n'avoir jamais regrettée.

Revenons à Somerset Maugham. Est-il absolument exact que, pour lui, la vie n'ait aucun sens ? C'était l'opinion qu'il prêtait à Philip Carey, en 1915, et qui, semblait-il, mettait un point final à son enquête sur la question. C'était aussi, sous une forme différente mais au fond analogue, ce que disait, un peu plus tard, un personnage de *The narrow corner*[30], le docteur Saunders, qui, dans ce roman d'aventures maritimes et insulaires, dominé par la pittoresque figure du capitaine Nichols, est un peu le porte-parole de l'auteur. « Et vous, à quoi croyez-vous ? » lui demande-t-on. Et il répond :

Voulez-vous vraiment le savoir ? Je ne crois à rien, qu'à moi-même et à mon expérience. Le monde se compose de moi, de mes pensées et de mes sentiments, et tout le reste est pure imagination. La vie est un rêve dans lequel je crée les objets qui se présentent à moi. Toute chose connaissable, tout objet perceptible, est une idée de mon esprit, et n'existe pas sans lui. Il est impossible et inutile de postuler quoi que ce soit en dehors de moi-même. Le rêve et la réalité ne font qu'un. La vie est un rêve lié et cohérent, et si je cesse de rêver, le monde avec sa beauté, sa douleur et sa tristesse, son inimaginable variété, cessera d'exister.

Il paraît bien, cependant, que Maugham lui-même ne s'est pas senti entièrement satisfait par ces affirmations d'idéalisme pur. Les problèmes que posent la vie et la mort — et, tout particulièrement, le problème de Dieu et celui du mal — sont trop graves pour qu'on puisse leur donner une réponse dilatoire. Qu'en ont dit les divers philosophes ? Pour trouver la solution à ces questions qui, malgré tout, le bouleversent, il s'astreint à dépouiller toutes leurs œuvres, et, chaque jour, où qu'il soit, il reste fidèle à l'habitude de lire quelques pages de philosophie, fût-ce pen-

30. Encore un roman dont, comme souvent chez Somerset Maugham, le titre un peu énigmatique est expliqué par l'épigraphe. « Courte est la vie de l'homme, et *étroit* le *coin* de terre où il de- « meure. » Une traduction acceptable serait : *L'étroit coin de terre.*

dant ses voyages les plus lointains et les plus inconfortables. De longues pages, dans *The Summing up*, sont consacrées à ces problèmes : et cette fois la conclusion est beaucoup plus nuancée que dans sa jeunesse.

Tout d'abord, il ne repousse pas à priori l'existence de Dieu : ses lectures scientifiques lui font en effet écrire :

Je dois admettre qu'à l'origine les deux forces d'attraction et de répulsion cosmiques s'équilibraient de telle sorte que l'univers demeura, pendant une durée inconnue, en état de stabilité parfaite. Puis, à un moment donné, cet état fut détruit, et l'univers, rompant son équilibre, donna naissance à l'univers dont nous parlent les astronomes, et à la petite terre que nous connaissons. Mais quelle est la cause de l'acte initial de création, et par quoi fut détruite la stabilité de l'équilibre ? J'étais inévitablement conduit, semblait-il, à la conception d'un Créateur, et qui pouvait créer ce vaste, cet étonnant univers, sinon un être tout-puissant ?

Mais aussitôt on se heurte au problème du mal :

Le mal dans le monde nous oblige à conclure que cet être ne peut être tout-puissant et tout bon. Un Dieu tout-puissant peut être justement blâmé pour tout le mal qui est au monde, et il semble absurde de le considérer avec admiration ou de l'adorer. Mais l'esprit et le cœur se révoltent contre la conception d'un Dieu qui n'est pas parfaitement bon. Il nous faut alors accepter l'hypothèse d'un Dieu qui n'est pas tout-puissant : un tel Dieu ne contient en lui-même aucune explication de sa propre existence, ni de celle de l'univers qu'il crée.

Dans ces conditions, puisque l'on ne peut être sûr de l'existence de Dieu, et, par conséquent, de l'existence d'une vie future, ne vaut-il pas mieux agir, délibérément, comme si Dieu n'existait pas ? Nous revenons alors à la profession de foi de Philip Carey, que Somerset Maugham, faute de mieux, reprend à son compte :

Il n'y a pas de raison pour que la vie existe, et la vie n'a aucun sens. Nous sommes ici, habitant, un court moment, une petite planète tournant autour d'une médiocre étoile, membre à son tour d'une des innombrables galaxies. Il est possible que cette planète seule puisse porter la vie; il se peut aussi que, dans d'autres parties de l'univers, d'autres planètes aient eu la possibilité de former un milieu convenable à cette substance de laquelle, pensons-nous, l'homme, au cours des siècles, a été peu à peu créé. Et si les astronomes nous disent vrai, cette planète atteindra, un jour, un état tel que les êtres vivants ne pourront plus y exister; enfin l'univers arrivera à ce stade final d'équilibre où plus rien ne pourra se produire. Des siècles de siècles auparavant, l'homme aura disparu. Sera-t-il alors, je vous le demande, de quelque importance qu'il ait jamais existé ? Il aura été, dans l'his-

toire de l'univers, un chapitre aussi insignifiant que celui où sont écrites les vies des monstres étranges qui peuplaient la terre primitive.

Profession d'agnosticisme, c'est entendu. Mais c'est avec plus de sympathie que Somerset Maugham regarde, à présent, ceux qui croient en Dieu :

Il paraît évident, dit-il, qu'aucun des arguments en faveur de l'existence de Dieu n'est valide. Mais, naturellement, qu'on ne puisse prouver son existence n'établit pas sa non-existence. La crainte révérentielle [31] subsiste, le sentiment de l'impuissance humaine, le désir de l'homme d'établir une harmonie entre lui et le reste de l'univers. Plus que l'adoration de la nature ou des ancêtres, plus que la magie ou la morale, ce sont là les sources de la religion... Je pense que si votre nature est telle qu'il vous faille un réconfort dans vos épreuves, un amour qui vous soutienne et vous encourage, vous ne demanderez pas de preuve ni n'en aurez besoin : votre intuition suffira.

Au fond, la position est nette, et contraire à celle de Pascal : Dieu existe peut-être; mais je ne puis le prouver; donc je dois admettre qu'il n'existe pas. Somerset Maugham est, malgré tout, beaucoup moins sûr de lui que ne l'était le jeune et abrupt Philip Carey :

Il n'y a qu'une chose dont je sois certain, déclare-t-il, et c'est qu'on ne peut être certain que de très peu de chose.

Revenant aux grands problèmes, il termine par cet aveu : « Je ne puis pénétrer le mystère. » Quant au mal,

il faut le regarder comme faisant nécessairement partie de l'ordre de l'univers. L'ignorer est enfantin, le déplorer est déraisonnable.

Cette vie qui — est-ce bien sûr ? — n'a pas de sens, il s'efforcera de la vivre, non plus, comme Philip, en évitant le policeman, mais, d'une façon infiniment plus noble, en suivant la maxime de Fray Luis de Leon :

La beauté de la vie consiste en ceci uniquement : que chacun agisse selon sa nature et son rôle dans le monde.

On ne peut s'empêcher de penser qu'une autre éducation, un autre milieu, d'autres exemples, un enseignement religieux plus vrai, auraient sans doute suscité chez cette âme loyale des conclusions différentes.

En tout cas, on le voit, W. Somerset Maugham n'ignore pas

31. *Awe* : ce terme que Bremond déclarait intraduisible. Révérence ? crainte ? sentiment religieux ?

l'inquiétude, et pour lui il existe un problème de Dieu. Nous pourrions, à ce propos, le mettre en parallèle avec un autre romancier, à peu près son contemporain lui aussi, puisqu'il est né en 1867, le maître des Forsyte, John Galsworthy.

Chez celui-ci, aucune trace d'inquiétude religieuse, au moins jusqu'aux toutes dernières années de sa vie (car il semble bien que, sur ces questions, il y ait une très sensible différence entre les six premiers volumes de la *Saga*, ceux des Forsyte, et les trois derniers, ceux des Charwell). D'ailleurs, dans un de ces morceaux, lettres, articles, réponses à des interviews, qu'il a groupés, pêle-mêle, sous le titre de *Glimpses and Reflections*[32], on trouve des paragraphes caractéristiques comme celui-ci :

Je regrette d'avoir la mauvaise habitude de ne pas m'interroger bien profondément sur la nature de Dieu — mot qui représente pour moi le seul moyen que nous ayons d'exprimer le mystère ultime et très extraordinaire de notre commune existence. Sûrement, il ne peut représenter rien d'autre pour tout être sain d'esprit, poussé jusque dans ses derniers retranchements sur le chapitre des définitions. Comme je ne crois pas, et ne vois pas comment on peut croire, que l'univers ait jamais eu un commencement ou doive jamais avoir une fin, votre question relative à la création m'est difficilement intelligible.

Il ressort d'ailleurs de quelques articles analogues, dont la plupart remontent à 1912 ou 1915, que cela le préoccupe beaucoup moins que, par exemple, la pitié pour les animaux, qui l'incite à de très longues campagnes contre les jardins zoologiques ou contre l'habitude de couper la queue des chevaux. Parcourez *Glimpses and Reflections* et, aussitôt après, *The Summing up* : vous aurez immédiatement l'impression de passer d'un esprit assez froid, que l'inquiétude religieuse tourmente à peine, à un pauvre être qui ne prend pas son parti d'ignorer la réponse aux questions qui le torturent. Lisez les longues dissertations de Philip Carey sur la religion et ses raisons de ne pas croire, et prenez cet « Évangile de la pitié[33] » qu'est le très beau roman de Galsworthy intitulé *Fraternity* : si les personnages se trouvent émus devant la misère de leurs semblables, si l'apparition du petit modèle bouleverse le foyer des Dallison, si Thyme et Martin tentent de s'installer dans les *slums*, la charité religieuse n'est en aucune manière à la base de leur émotion. Et en face de Somerset Maugham emportant dans ses voyages des ouvrages de philosophie, nous pourrions placer l'un des personnages les plus sympathiques

32. *Aperçus et réflexions*, pourrait-on traduire.
33. L'expression est de M. Édouard Guyot, dans son étude sur *John Galsworthy, le romancier* (Didier, éditeur).

de la *Saga*, le pasteur Hilary Charwell, dont l'activité sociale dans sa paroisse de faubourg est admirable, mais dont la femme, à la question de son neveu : « Que croit-il réellement, tante Mary ? » peut répondre avec calme : « Oh! il n'a pas le temps de penser à cela[34]. »

Somerset Maugham, lui, prend ce temps : il ne pense même qu'à « cela ». Mais est-ce vraiment dans les livres, comme il semble le croire, que l'on peut trouver les réponses tant désirées ? Une froide dissertation philosophique n'aura jamais la même valeur qu'un exemple vivant et concret. Notre auteur a-t-il eu, autour de lui, des exemples de vies transfigurées par la croyance en Dieu ?

Ne parlons pas des clergymen de Blackstable ou de Cantorbéry : nous avons vu ce qu'il en a pensé, peut-être avec l'injuste sévérité de la jeunesse, et que leur influence lui a été néfaste. Mais, dans ses séjours en Extrême-Orient, Maugham a rencontré de nombreux missionnaires : comment les a-t-il jugés ?

D'une façon générale, dans ses nouvelles de Malaisie ou de Chine, il se trouve que les missionnaires protestants qu'il a connus lui ont, par leurs idées mesquines et rigides, paru souvent ridicules, sinon odieux. Le pasteur baptiste de *Vessel of wrath*, Mr. Jones, est « dogmatique et d'esprit étroit », et le résident hollandais qui le coudoyait chaque jour

> pensait que les coutumes du pays convenaient à ses habitants, et ne pouvait admettre les efforts énergiques du missionnaire pour détruire une manière de vivre qui depuis des siècles avait été si satisfaisante.

Le révérend Davidson, dans *Rain*, déclare que

> les habitants de ces îles ne seront jamais entièrement christianisés tant que chaque petit garçon de plus de dix ans ne sera pas obligé à porter un pantalon.

Mais, plus que tout, ce qui heurte Somerset Maugham, c'est la lutte incessante et sournoise entre les missionnaires des diverses confessions pour s'arracher les uns aux autres les néophytes. A ce point de vue, tout à fait caractéristique est le passage suivant de l'une de ses pièces, *East of Suez* (A l'est de Suez), dialogue entre une vieille *amah* chinoise et un Anglais, Knox :

> AMAH[35]. — Moi connaître beaucoup christianisme. Mon père, très pauvre homme. Lui dire, toi aller être chrétienne. Moi aller mission

34. Dans *Swan Song* (*Le chant du cygne*).
35. L'amah parle une sorte de *pidgin English*, que nous nous excusons d'avoir été obligés de traduire, tant bien que mal, en « petit nègre ».

catholique, et eux baptiser moi. Missionnaire Église d'Angleterre, lui venir et dire : Mission catholique pas bon, vous aller en enfer, moi vous baptise. Très bien, moi dire, vous baptiser moi. Alors missionnaire baptiste arriver et dire : Mission Église d'Angleterre pas bon, vous aller en enfer, moi vous baptise. Très bien, moi dire, vous baptiser moi. Alors missionnaire presbytérien arriver et dire : Mission baptiste pas bon, vous aller en enfer, moi vous baptise. Très bien, moi dire, vous baptiser moi. Vous connaître Adventistes du septième jour ?

KNOX. — J'en ai entendu parler.

AMAH. — Alors Adventiste du septième jour arriver et dire : Mission presbytérienne pas bon...

KNOX. — Vous aller en enfer.

AMAH. — Comment vous savoir quoi il a dit ?

KNOX. — J'ai deviné.

AMAH. — Vous aller en enfer, il dit, moi vous baptise. Moi été baptisée une, deux, trois, quatre, cinq fois. Moi, femme très chrétienne. Eux dire tous à pauvres Chinois : aimez-vous les uns les autres. Moi penser missionnaires pas beaucoup aimer les uns les autres.

Remarque-t-on que, dans cette scène plus désolante que comique, le missionnaire catholique est mis tout au début de la chaîne et, de ce fait, n'a pas le rôle déplaisant des autres ? Ce n'est probablement pas par hasard. Au cours de ses voyages, Somerset Maugham s'est trouvé en contact avec des personnages pour qui la vie avait vraiment un sens, et qui n'hésitaient pas à vivre leur foi jusqu'au bout : ce sont les missionnaires et les religieuses catholiques, et il en a été émerveillé.

Maugham semble avoir, dans sa jeunesse, peu ou mal connu le catholicisme. Un personnage épisodique de *Of human bondage*

parlait avec enthousiasme de la musique de l'Oratoire, et disait des choses pleines de charme sur le lien entre l'encens et la dévotion;

il n'était pas éloigné de croire à la

vérité du catholicisme romain parce que John Henry Newman écrivait bien l'anglais, et que le cardinal Manning avait un extérieur remarquable,

et l'on sent sur les lèvres du romancier un sourire amusé et moqueur. Mais, en Chine, il a vu les catholiques à l'œuvre.

Dans un volume de notes prises au hasard de ses promenades, *On a Chinese screen*[36], on tombe sur une sorte de parabole où

36. *Sur un écran chinois.* N'ayant pu trouver le texte, nous empruntons à M. Dottin la traduction du passage tiré de ce livre. Tous les autres passages que nous citons, tant de Maugham que de Baring ou de Galsworthy, ont toujours été traduits par nous sur l'original.

perce son admiration pour ces Européens qui, malgré le climat meurtrier, se sont installés en Extrême-Orient pour la vie :

J'ai rencontré l'autre jour un étranger qui m'a demandé le chemin de la mission américaine : je lui ai répondu que ses membres étaient à la montagne de mai à septembre. Il m'a dit alors qu'il voulait aller dans une école ou un hôpital : mais les écoles sont fermées, et l'hôpital est laissé aux médecins indigènes quand vient la saison chaude. Et je lui ai dit : vous pourriez aller chez les catholiques, ils sont là toute l'année, ils ne prennent pas de vacances. Comme il s'éloignait, je lui ai demandé son nom, et il m'a répondu : Je suis le Christ.

« Ils sont là toute l'année », oui, et, ce qui est encore plus bouleversant, toute la vie. Dans ce voyage à travers la Birmanie et le Siam que Maugham a raconté dans *The Gentleman in the parlour*, en un village appelé Mong Pying, la rencontre d'un prêtre catholique, d'origine italienne, l'a tellement ému qu'il lui consacre un grand nombre de pages. Ce missionnaire était là depuis douze ans, et n'avait pas vu un seul blanc depuis dix-huit mois. Son église, pauvre et laide, mais construite par lui-même et ses convertis, son apostolat dans les villages voisins, tous les menus détails de sa vie monotone, impressionnent vivement Maugham.

Mon frère, dit le missionnaire, qui est prêtre à Milan, a proposé de m'envoyer l'argent de mon voyage en Italie pour que je puisse voir ma mère avant qu'elle ne meure. J'aurais aimé la revoir : mais, à dire vrai, j'ai eu peur de partir. J'ai pensé que, si je le faisais, je n'aurais pas le courage de revenir ici vers mes ouailles. Le nature humaine est très faible, n'est-ce pas ? Je ne pouvais pas être sûr de moi. Cela ne fait rien, nous nous retrouverons en paradis.

Après quoi, dit Somerset Maugham,

il me montra une photographie du groupe des missionnaires partis en même temps que lui, douze en tout, assis autour de l'évêque, et m'indiqua du doigt ceux qui étaient morts. Celui-ci s'était noyé en traversant une rivière en Chine; celui-là était mort du choléra aux Indes, et cet autre avait été tué par des partisans dans le nord du Shan.

Revivant ces émouvants souvenirs, Maugham écrit alors dans son journal de voyage :

Bien des années ont passé depuis, et parfois, dans une réunion où des femmes aux joues fardées, avec des perles autour de leur cou, écoutent, assises, une prima-donna à la forte poitrine qui chante les lieder de Schumann, ou bien à une première, quand le rideau tombe à la fin d'un acte au milieu des applaudissements, et que l'auditoire

se met aussitôt à bavarder gaiement, mes pensées se reportent sur le prêtre italien, un peu plus vieux maintenant, et plus gris, un peu plus maigre, car depuis il a eu deux ou trois attaques de fièvre, qui gravit péniblement les collines du Shan, le long des pistes de la forêt, aujourd'hui et demain, tout comme autrefois quand je l'ai quitté. Et il en sera de même jusqu'au jour où, vieux et cassé, le voilà qui tombe malade dans un de ces petits villages de la montagne, et, trop faible pour être descendu dans la vallée, est bientôt terrassé par la mort. Ils l'enterreront dans la jungle, sous une croix de bois... Il doit être terrifiant, pour ceux que la foi a soutenus toute leur vie, ce moment où finalement ils sauront bien si leur croyance était vraie. Bien sûr, il avait la vocation. A ses propres yeux, il était un salarié comme tout le monde (mais son salaire, c'était la gloire de Dieu et l'éternité). Il avait une espèce de satisfaction à sentir qu'il gagnait sa vie. Il donnait aux gens son cœur, sans plus d'histoires que n'en faisait son père quand il vendait du macaroni sur le comptoir de sa petite boutique, dans le Milanais.

Arrivons enfin à *The Painted Veil*, paru en 1925, que nous tenons pour l'une des plus parfaites réussites du roman contemporain.

Le médecin Walter Fane, découvrant que sa femme, Kitty, l'a trahi, la force à l'accompagner dans un district perdu de Chine centrale où règne une épidémie de choléra qu'on lui a demandé d'aller combattre. Or, dans ce village misérable, il y a un couvent de religieuses françaises : la première visite que Kitty est amenée à leur faire la trouble profondément (n'oublions pas que les sentiments prêtés par Somerset Maugham à beaucoup de ses personnages ne sont jamais que la transposition de ses propres sentiments) :

Une fois dans le couvent, il lui sembla qu'elle était transportée dans un autre monde, étrangement situé hors de l'espace et du temps. Quelque chose de lointain et de mystique semblait remplir ces pièces nues et ces corridors blancs, austères et simples; la petite chapelle si laide et si vulgaire était pathétique par son imperfection même : elle possédait quelque chose qui manque à la magnificence d'une cathédrale, malgré ses verrières et ses fresques : elle était très humble; et la foi qui l'avait ornée, l'amour qui en prenait soin, l'avaient enrichie d'une délicate beauté spirituelle. La façon méthodique dont le travail du couvent s'accomplissait au milieu de l'épidémie prouvait un sang-froid en face du danger, et un sens pratique (presque ironique, tant il était terre à terre) qui étaient profondément impressionnants... Mais, après tout, c'étaient les religieuses qui l'avaient émue le plus fortement : Sœur Saint-Joseph, avec sa figure joyeuse, aux joues comme des pommes rouges; elle faisait partie du petit groupe qui était arrivé en Chine avec la Mère Supérieure il y avait dix ans, et avait vu ses compagnes mourir l'une après l'autre, de maladies, de privations, de mal du pays : et cependant elle

restait heureuse et gaie. Qu'était-ce donc qui lui donnait cette humeur naïve et charmante ?

La supérieure,

quoiqu'elle fût si simple et dépourvue d'affectation, avait une dignité native qui inspirait le respect.

Elle prend un grand ascendant sur Kitty, qui apprend auprès d'elle la charité, le sens du devoir :

Il n'y a qu'un moyen de gagner les cœurs, lui dit la religieuse, c'est de se faire semblable à ceux dont on veut être aimé.

Ou encore :

Souvenez-vous que ce n'est rien de faire son devoir : c'est indispensable, et pas plus méritoire que de se laver les mains quand elles sont sales : la seule chose qui compte, c'est l'amour du devoir. Quand l'amour et le devoir ne font qu'un, la grâce est en vous, et vous jouissez d'un bonheur qui passe toute compréhension.

Soudain, les événements se précipitent : c'est Walter qui succombe à l'épidémie; Kitty regagnera l'Angleterre : une vie nouvelle va commencer pour elle...

Et William Somerset Maugham, l'agnostique, sous l'influence de ces chrétiens véritables qu'il a vus en Extrême-Orient, termine son livre en mettant dans la bouche de l'héroïne ces mots qui marquent un changement d'attitude certain depuis la parabole du tapis persan :

Il y a tant de choses que je voudrais connaître : je voudrais lire et apprendre; je vois devant moi l'intérêt passionnant du monde, les gens, la musique, la danse; je vois sa beauté, la mer et les palmiers, le lever et le coucher du soleil, et la nuit étoilée. Tout cela est confus : mais je discerne vaguement un dessin : et je vois devant moi une richesse inexhaustible, le mystère et l'étrangeté de chaque chose, la compassion et la charité, la Route et le Pèlerin, et peut-être, tout au bout, — Dieu.

Henriette et Pierre Humbert.

POEMES

BALLADE SACRÉE

Mon Dieu, qui avez traversé pour moi sept cieux,
quitté les splendeurs de la divine sphère
pour les cieux successifs où girent
les soleils de plus en plus lourds,
pour poser votre divinité
sur cette pesante et noire terre
toute bourbeuse de péché,

pour revêtir manteau de poussière,
vous qui portiez manteau de lumière,
pour prendre l'obscur bourdon de chair
afin de courir votre carrière,
Vous, l'Immuable Immobilité,

mon Dieu, mon Dieu, qui êtes descendu
de ciel en ciel, comme un pendu
par la volonté du Père soutenu,
mon Dieu, mon Dieu, qui avez glissé
cette descente comme un gibet
haut du zénith jusqu'à la terre,

mon Dieu, mon Dieu, qui êtes tombé
de ciel en ciel, comme un noyé
dans le sein de votre Mère
qui vous tint (neuf mois) tout enlisé
dans le sang de sa virginité,

pour moi, Seigneur, et parce que je vous aime,
pour vous, Seigneur, et parce que vous m'aimez,
pour votre Père des cieux sublimes
qui, de ciel en ciel, vous vit remonter
du fond de ma misère,
tout glorieux de votre mort
et tout divin d'éternité,

Seigneur, Seigneur, ayez pitié.

LA FOIRE

Père, père,
Le zodiaque tourne ainsi qu'un vire-vire,
Les anges sont assis dans le Scorpion et le Cancer,
Sur la grand'place, toute une populace
Ivre, car c'est aujourd'hui Dimanche
D'une semaine perdue dans les temps
Et le vin, à l'issue d'une cène
Le roi l'a fait couler largement.
Sur les branches des platanes des astres
Les séraphins et les chérubins attendent
Car vous leur avez dit qu'à 3 heures
La fête atteindrait son zénith.
Autour d'un mât immobile, axe de l'éternité
Qui porte, contre la pourriture,
La plaque du soleil à son sommet,
Les prophètes tournent dans les figures
Du Pressoir, du Lion, de l'Agneau de Josué,
Tous les siècles sont là comme des banderoles
Claquantes au souffle de l'Esprit,
Les orbites des mondes poursuivent leurs planètes :
Serpentins rouges de Mars et de Saturne noir.
Voici la loterie où les centurions de sortie
Peuvent gagner une tunique
En lançant leurs dés antiques
Et voici le beau Jeu de Massacre,
C'est Dieu lui-même qui l'a dressé
Étonné des luminaires qu'il fit la troisième journée.
Et c'est Marie qui le tient,
C'est elle et Dieu qui ont fait ce Corps et ce Visage
Sur lequel d'autres centurions tirent
A coups de blasphèmes et de tourments.
Elle est toute pâle, Marie, de les voir si bien viser,
Elle lève ses yeux d'opale (car elle pleure) vers Dieu.
Mais Dieu lui dit qu'il faut que Dimanche se passe,
Que cela doit être et qu'il l'entend ainsi;
Qu'il fallait ce jour pour le monde
Et que les astres seraient tristes

Sans les cris de ses ministres
Qui veulent voir à ce stand s'amuser les soldats,
Que l'Univers ne serait pas complet
S'il manquait à son architecture de gravitations et d'écliptique
Les sordides montants de cette foire.
S'il manquait à ces structures de nombres pythagoriques
Ces poumons qui résonnent et ce sang qui gicle,
Qu'il y a bien les anges et les patriarches
Dans la splendeur de leurs Béatitudes
Mais qu'il faut aussi, de cette Femme du nom de Marie,
Les sanglotantes attitudes?
La douleur de cette Femme si belle
Est cruelle comme ces rouges et vertes peintures
Du stand des monstres de la nature
Et son pauvre cœur blanc qui n'a plus de sang
N'est plus que œuf du tir à la cible
Qui s'élève au sommet d'un espoir indicible
Et retombe au bassin des plus affreux tourments.
Dieu, donc, dit à cette Mère
Qu'il faut cette foire, cette abjection
De l'homme, cette poussière sur cette place, sinon
Ce ne serait pas Dimanche et demain une nouvelle semaine
Pour les anges et les chérubins
Et pour l'homme lui-même qui doit reprendre son chemin.
Il faut ce ciel bas dans l'univers sans toit,
Ces couleurs ignominieuses de coups et blessures,
Cette cohue compacte dans l'Univers en expansion.
Il faut cette baraque de tribunal
Et ces histrions de juges et de prêtres
Puisqu'il y a la Justice et le Sacrifié,
Il faut ce Pilate qui plonge
Ses doigts dans un petit bassin
Puisqu'il y a l'Océan de la divinité sans fin,
Il faut ce front qui branle et qui fléchit
Puisqu'il y a la toute-puissance,
Il faut cette poitrine geignante et courbée
Puisqu'il y a l'éternité.
Marie se tait, et se dit qu'il faut en effet
Qu'il y ait cette fête, ces centurions, ce préfet.
Elle regarde Celui que son cœur a fait pour cette journée,

Et sous les musiques angéliques
Du zodiaque de manège prophétique
Dont les ombres tournent comme des diamants,
Elle regarde ceux qui veulent gagner en abattant
La sainte Face
Du saint Jeu de Massacre de l'Innocent,
Qu'il faut vite crucifier de peur qu'il n'ait plus de sang
Quand les pétards du tremblement de terre
Cachés au fond du globe depuis le premier Instant
Avec les sources et les métaux pesants,
Annonceront, vers les trois heures, à toute la terre
Et à tous les astres qui voudront voir,
Que la foire est finie et que ce drapeau rouge
Qui pend à la hampe de la Croix, en lambeaux et sanglant,
Marque pour bientôt, spectacle suprême,
Rempli du Feu de la Déité même
La gloire étonnante d'une ascension.

L.-P. GUIGUES.

LIVRES

CHARLES DU BOS : *Qu'est-ce que la littérature ?* suivi de *Hommage à du Bos*, par FRANÇOIS MAURIAC, CHARLES MORGAN, GABRIEL MARCEL, CAMILLE MAYRAND, JACQUES MADAULE, J. SCHLUNBERGER, BERNARD GREETHUYSEN, ALBERT BÉGUIN, etc... Coll. Présences. Éd. Plon. 274 pp. 100 fr.

Avec la mort de Charles du Bos, survenue en 1940, la pensée française a perdu l'un de ses plus remarquables critiques. Car du Bos était d'abord un esprit extraordinairement fin et cultivé, et, à ce seul titre, il pouvait occuper une place éminente dans les lettres françaises, mais il avait, en outre, ce qui est beaucoup plus rarement réuni à cette première qualité, un sens pénétrant des réalités religieuses. Parfois, dans un homme, l'esthétisme étouffe ou pervertit le sens religieux, parfois au contraire le sens religieux se développe dans un sens sectaire et janséniste, en sorte qu'il étouffe le sens du beau et de l'humain. La caractéristique de du Bos fut au contraire de savoir garder un très sûr équilibre entre les divers domaines de la vie. Et comme les réalités religieuses sont les plus profondes de toutes, puisqu'elles unissent l'homme à Dieu, qui est la source même de toute vie, le sens spirituel de Charles du Bos lui a octroyé une puissance de pénétration interdite aux esprits qui se cantonnent dans l'apparemment immédiat.

Ce thème de méditation : Qu'est-ce que la littérature ? eût pu mener aux développements les plus vains; avec du Bos, au contraire, nous apprenons à découvrir le mystère le plus central de toute littérature.

Pour lui, la littérature n'est point un exercice singulier de l'esprit se déroulant dans un monde inconcevablement séparé du nôtre et non plus la serve du monde quotidien : le mystère de la littérature réside dans la relation remarquable qu'elle entretient avec la vie. Et il se demande d'abord : Qu'est-ce que la vie ? Même si l'on ne participe pas à la foi chrétienne, si du moins l'on ne se laisse pas étouffer par la matérialité de l'existence, on répondra avec Shelley : elle est la vallée où se façonnent les âmes. Dès lors, la littérature apparaît comme l'expression de cette montée de l'âme à travers la vie terrestre :

« La littérature, écrit du Bos, est la vie prenant conscience d'elle-même lorsque, dans l'âme d'un homme de génie, elle rejoint sa plénitude d'expression. »

Mais elle n'est pas un phénomène enclos dans une seule âme, même s'il s'agit de telle œuvre née d'un solitaire méconnu, car elle rayonne bien au-delà des limites de la vie des hommes qui créent. Elle est aussi « le lieu de rencontre des âmes ». Les grands écrivains sont des éveilleurs d'âmes, ils engendrent des mouvements spirituels, ils font l'histoire spirituelle de l'humanité, non comme les historiens écrivent l'histoire, mais comme les conquérants font l'histoire guerrière et les révolutionnaires l'histoire sociale. Et c'est pourquoi la responsabilité de l'écrivain est si grave.

Dans une autre partie de son étude, Charles du Bos en vient à donner une troisième définition de la littérature, qui complète les premières. « La littérature, dit-il, c'est la pensée accédant à la beauté dans la lumière. » Ici, du Bos réagit à la fois contre les esprits systématiques qui ne veulent que de la clarté, sans voir qu'ils n'atteignent ainsi que le vide, tout problème étant évacué, et contre ceux qui ne veulent que de l'obscurité, et tombent ainsi dans la confusion des valeurs. Il montre que le destin de l'esprit est de faire sans cesse trajet des ténèbres vers la lumière, et il donne à cette vision sa plus profonde vérité en rappelant avec Joubert que « toute lumière vient d'en haut », c'est-à-dire de Dieu, dont le Verbe est « la vraie lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde » (S. Jean).

Il est impossible en quelques lignes de donner un suffisant aperçu de la richesse et de la profondeur de ces essais, et l'on ne saurait trop conseiller tout simplement au lecteur de s'y reporter lui-même et d'y puiser la substantielle nourriture qui s'y trouve contenue.

Bernard Gavoty : *Jehan Alain*. Albin Michel.

Livre ému, amical, admiratif où l'on aimera voir revivre, pour ceux qui l'on connu comme pour ceux qui le découvrirent, ce musicien si doué, plein de véritable jeunesse, artiste pur doublé d'une âme admirable, qu'a été Jehan Alain.

E. D.

Racine : *Phèdre*, mise en scène et commentaires de Jean-Louis Barrault. — **Molière** : *L'Avare*, mise en scène et commentaires de Charles Dullin. Collection « Mise en scène », Éditions du Seuil.

La collection « Mise en scène », que dirige M. Pierre-Aimé Touchard, signifie d'abord que l'œuvre dramatique, faite pour la scène, doit être lue et étudiée en songeant à la scène. Le texte est publié sur la page de gauche; la page de droite est réservée au commentaire du metteur en scène. Une préface et des photographies complètent la présentation. Les deux premiers volumes sont passionnants. La classique explication de texte sera renouvelée avec de tels instruments de travail. On ne saurait exagérer l'importance de cette nouvelle collection.

Henri Gouhier.

Le Breton Grandmaison : *Pierre Nicole ou la civilité chrétienne*. Albin Michel, 205 pp. in-12.

Un très beau sujet. Des planches fort intéressantes et choisies avec un goût d'historien. Des citations qui devraient attirer l'attention vers le profond moraliste que fut Nicole. Mais pourquoi ce parti pris continu d'être divertissant ? Pourquoi ce ton de badinage ? Il y a une peur de la cuistrerie qui est de la cuistrerie à l'envers.

H. G.

Richard Mc Millan : *Montgomery et ses hommes*. Traduit de l'anglais par E. Buyssens. Édit. Plon, 1945. Un vol. in-8° avec dix gravures hors texte et une carte, 320 pp., 130 fr.

Cette histoire de la 8e Armée britannique vient après *La Bataille du Désert*, de Peter W. Rainier. Celui-ci a participé, comme officier, à la bataille. Son récit était attachant parce que continu. Richard Mc Millan, lui, est un correspondant de guerre qui a vécu deux ans avec les combattants. Son livre est un ensemble de notes sagaces et pertinentes, certes, pleines d'humour et de couleur, mais dont le fil se dérobe parfois.

A. L.

Jean Brilhac : *Retour par l'U.R.S.S.* Calmann-Lévy, 1945. Un vol., 215 pp., 95 fr.

Ce récit d'évasions a déjà été publié à Londres en 1943. Il a paru, à la même époque, en français, dans *La Marseillaise*.

Il relate les aventures, d'abord particulières, communes ensuite, de 186 prisonniers français, évadés d'Allemagne, et qui purent, généralement au prix d'épreuves incroyables, atteindre la Russie avant la guerre germano-russe.

Que les anciens de l'oflag II D et du stalag II B lisent ces récits, s'ils ont le curieux et naturel désir de revivre un instant les misères de leur exil.

André Lafons.

THEATRE

Après *Le Soulier de Satin* à la Comédie-Française, *Le Père Humilié* au Théâtre des Champs-Élysées, voici maintenant *L'Annonce faite à Marie* à l'Athénée. Que les temps sont changés et heureusement changés !

Quelles que soient les imperfections de ce nouveau spectacle claudélien, deux choses doivent d'abord être dites. La première est que ces imperfections sont appréciées par rapport à la perfection ou, pour rester sur un plan plus humain, la quasi-perfection à laquelle Louis Jouvet et sa compagnie nous ont habitués; si l'on pensait aux représentations récentes du *Père Humilié*, le langage serait très différent. C'est pourquoi il faut aussitôt ajouter que le plus grand défaut de ce spectacle est encore d'être limité à quelques soirées : on souhaiterait vivement retrouver *L'Annonce* à l'Athénée au début de la prochaine saison.

Louis Jouvet a monté *L'Annonce faite à Marie* en Amérique du Sud [1]. Il ne s'agit donc pas d'un spectacle préparé à Paris, comme *La Folle de Chaillot*, avec la possibilité de choisir pour chaque rôle le comédien prédestiné. D'un autre côté, on n'avait ni le temps ni les moyens matériels de conduire les répétitions jusqu'à cette mise au point qui unit la grâce au naturel dans l'œuvre d'art, donnant, au théâtre, au spectateur l'impression que la pièce ne pourrait être jouée autrement.

Ce qui manque le plus à *L'Annonce* telle qu'elle est représentée, c'est la puissance paysanne de sa poésie. Bien sûr, le vieil Anne Vercors n'est pas un gueux; c'est une espèce de gentilhomme et de patriarche campagnard, maître d'un grand bien : mais ces jeunes femmes aux lèvres trop peintes et soucieuses de leur élégance ne sont pas des filles élevées à Combernon; Jacques Hury est encore moins cet homme simple qui tient à la terre par sa pensée autant que par son corps. Or, dans le drame de Claudel, quand le charnel s'amincit, le spirituel s'évapore. Si l'on peut parler de « naturalisme chrétien » [2], c'est bien ici : le mysticisme du « surnaturel » tient si étroitement à la poésie du « naturel » que l'un disparaît avec l'autre. Cette unité, seul Louis Jouvet la sauve dans le personnage du père.

Que de difficultés scéniques à vaincre dans cette œuvre ! A commencer par le tableau du miracle. Comment unir la musique au texte dans un drame qui devient liturgique ? Comment distinguer la lumière céleste des rayons d' « une aurore glacée » ? Reconnaissons que la « réalisation » n'est pas tout à fait réussie. Pourquoi Violaine pousse-t-elle un grand cri à l'instant où l'enfant remue dans ses bras, puisque le texte dit : « soudain poussant un cri étouffé » ? Au contraire, on n'oubliera pas le décor de la forêt sous la neige et la scène des paysans qui attendent le passage du Roi. Celle-ci n'est pas épisodique. Tout drame claudélien représente un moment de l'histoire.

1. Voir dans quelles conditions difficiles et pittoresques dans sa conférence : *Prestiges et perspectives du théâtre français*, Gallimard.

2. Tel est bien le sens des remarques faites par Étienne Gilson, *Le moyen âge et le naturalisme antique*, dans *Archives d'histoire doctrinale du moyen âge*, t. VII, Vrin, 1933, et *L'Esprit de la philosophie médiévale*, t. II, Vrin, 1932, chap. VIII.

Le miracle de Violaine a pour accompagnement lointain celui de Jeanne, et Mara poussera Violaine dans la sablonnière à l'époque où Jeanne montera sur le bûcher.

Paul Claudel a complètement refait son quatrième acte. Le Jeune Rideau avait joué cette nouvelle version au Théâtre de l'Œuvre en 1941. C'est elle que l'on retrouve sur la scène de l'Athénée. L'ancien texte était trop long et quelques coupures étaient souhaitables. Mais l'auteur a préféré sacrifier quelques-unes des plus belles pages lyriques de son œuvre, et briser l'équilibre du drame. La structure dramatique de *L'Annonce* était simple. Prologue : départ de Pierre de Craon. Acte I : départ d'Anne Vercors. Acte II : départ de Violaine. Acte IV : retour des trois. L'acte III, c'était « l'annonce faite à Marie ». Aujourd'hui, Pierre de Craon ne revient pas; c'est Anne Vercors qui découvre sa fille mourante dans la fondrière. Quelle erreur ! Non seulement nous perdons l'admirable « Salut » du pèlerin à sa maison retrouvée et l'hymne du bâtisseur : « Béni soit Dieu qui a fait de moi un père d'églises... », mais l'architecture symbolique de l'œuvre est compromise. Violaine a quitté Combernon et toutes les joies de la terre que ce domaine représente à cause de Pierre, il faut qu'elle y revienne dans les bras de Pierre; le mystère de la sainteté ne cesse ainsi d'être uni au mystère de l'art. En outre, le départ d'Anne Vercors pour Jérusalem signifie que le vieil homme n'appartient plus à ce monde : il n'est plus « engagé » et se trouve affranchi de toutes les responsabilités du père, de l'époux, du maître. Même devant le cadavre de sa fille bien-aimée, Anne Vercors doit conserver cette position en marge de l'histoire quotidienne; il n'y a plus à proprement parler d'événements dans sa vie; son existence ne peut plus être dramatique, non par insensibilité, mais par une espèce d'inaccessibilité. Vouloir qu'il découvre Violaine gisant dans la forêt et qu'il la prenne dans ses bras et qu'il la porte jusqu'à Combernon, c'est le rejeter dans une existence où il y a des droits et des devoirs, c'est le condamner à penser qu'un père n'a jamais licence de quitter sa femme et ses enfants, c'est contredire l'essence même du personnage.

Il peut paraître ridicule d'avoir sur le sens d'une pièce une autre opinion que son auteur. Mais créer et comprendre une œuvre d'art sont deux choses distinctes. Le propre du génie est justement de produire des œuvres qui existent par elles-mêmes et pour chacun de nous. « ... Ouvrier, vous êtes la possession de votre œuvre... », lisons-nous dans *La jeune fille Violaine* : ouvrier, votre œuvre vous possède, mais vous ne la possédez plus.

L'ancienne Comédie-Française unit dans un dernier spectacle en l'honneur de Molière M. Georges Le Roy et M. Jean-Louis Barrault, celui qu'elle a quitté et celui qui va la quitter. *La Princesse d'Élide*, comédie-ballet, n'avait pas été représentée depuis le milieu du XVIIIe siècle. Un joli décor de M. Louis Sue doit nous faire croire que nous sommes dans les jardins de Versailles, et la musique de M. Henri Dutilleux évoque « la douceur de vivre » qui est l'accompagnement naturel d'un pareil divertissement. M. Georges Le Roy a présenté avec goût cette œuvre qui apparaît entre *Peines d'amour perdues* de Shakespeare et les comédies de Marivaux, et qui doit rester au répertoire de la Nouvelle-Comédie. M. Jean-Louis Barrault s'est chargé des intermèdes, et l'art du mime ne semble guère pouvoir être porté plus haut; la poésie du mouvement est ici d'une délicatesse et d'une subtilité qui enchantent l'esprit.

M. Georges Le Roy reprend *Esther* selon les principes de la mise en

scène dont nous avons parlé en 1938 [3], avec la partition de J.-B. Moreau et en conservant à ces trois actes le caractère même que Racine voulut leur donner : le chœur joue un rôle comparable à celui de la tragédie antique, ses évolutions ont un caractère liturgique et doivent plaire aux yeux, musique et poésie prolongent l'action du drame en action de grâce. Le rôle d'Esther avait été donné à une débutante, Mlle Louise Comte, qui a joué avec la fervente simplicité d'une demoiselle de Saint-Cyr.

On peut être sûr que Racine connaissait parfaitement la naïveté de ses personnages et de leurs complots. Il ne prévoyait certes pas la terrible actualité des vers qui évoquent la persécution d'Israël. Du récit biblique, il a tiré un chant de louange, et sa pièce est une espèce d'oratorio tragique : à l'Hellénisme, il a demandé les belles lignes de ses temples et de ses draperies; à la Bible, une certaine chaleur et quelques taches rougeoyantes auxquelles le spectateur de 1946 est plus sensible; au Christianisme, la *vertu* même qui anime son drame.

Esther et *La Princesse d'Élide*, voilà une soirée de vrai théâtre.

Au moment où le cinéma parlant se défend mal contre une « théâtralisation » contraire à sa nature, il est heureux de voir renaître au théâtre l'art du mime. Mais cet art est danse, non gesticulation. M. André Reybaz et Mlle Catherine Toth l'oublient trop dans leur spectacle du Vieux-Colombier. *La Sieste*, où la mimique est plus importante pour l'action que le texte, n'est ni un ballet ni une pièce, mais un compromis dont le spectateur se lasse vite.

Beaucoup plus intéressante est leur présentation de *Woyzeck*, de Georg Büchner, traduction et adaptation de Jeanne Bucher, Bernard Grœthuysen et Jean Paulhan. Mise en scène, costumes et interprétation de Mlle Catherine Toth, soulignent l'étrangeté de ce conte cruel dont l'humour macabre mêle curieusement la farce au drame.

Parmi les reprises de la « saison de Paris », signalons la très remarquable présentation du *Rendez-vous de Senlis* au Théâtre de l'Atelier, par M. André Barsacq; c'est, à mon sens, une des meilleures pièces de M. Jean Anouilh, et l'interprétation nous rappelle quelques-unes de nos meilleures soirées passées place Dancourt.

HENRI GOUHIER.

LES ROMANS A L'ECRAN

Porter à l'écran *L'Idiot* de Dostoïevsky a été considéré comme une gageure. Comment rendre au cinéma le halo qui entoure les personnages de Dostoïevsky ? Comment raconter ce cheminement souterrain des sentiments ? De pareilles questions posent, à vrai dire, le problème général de l'adaptation des romans au cinéma.

Quand un film est tiré d'un roman, on commet toujours l'erreur de juger l' « adaptation », de se demander si le film a donné du roman une expression fidèle. La réponse ne peut manquer d'être

3. Cf. *La Vie Intellectuelle*, 25 février 1938.

négative. Autant se demander si le *Prélude à l'après-midi d'un faune* traduit exactement le poème de Mallarmé. Il est légitime que le cinéma emprunte des sujets au roman, mais il est nécessaire qu'il les traite selon ses moyens d'expression propres. Sur le même sujet, il fera donc une autre œuvre.

Si on tient à établir une comparaison, il suffit de dire, avant même d'avoir vu le film, que l'atmosphère du roman est trahie et que la psychologie est sommaire. Ces deux remarques sont toujours valables, car elles traduisent deux différences de nature entre le cinéma et la littérature. Le romancier ébauche seulement l'image des choses et des gens; si précis soit-il, sa description ne doit pas être complète, c'est le lecteur qui se crée imaginativement une représentation des personnages et des lieux. Le cinéma au contraire ne décrit pas, il représente, il offre l'image exacte des personnages et du cadre; il ne reste aucun flou où puisse travailler l'esprit du spectateur, l'atmosphère est celle qu'a créée le réalisateur. La deuxième différence porte sur le sens du mot « psychologie ». Le romancier peut se placer à l'intérieur du personnage, il peut user de l'analyse. Même s'il n'en usait pas, la forme logique du langage exige à chaque instant qu'il établisse des rapports entre les faits. Finalement, il n'est pas de roman qui directement ou indirectement ne nous propose une explication causale des actes par les pensées ou des actes entre eux. Rien de tel au cinéma. Le film montre des gestes, fait entendre des paroles. Nous demandons seulement que ces gestes et ces paroles semblent vrais; ils ne sont pas plus expliqués que ceux de la vie courante. Nous savons qu'il y a une explication, un lien à chercher, parce que les images qu'on nous présente ont été choisies. Mais c'est au spectateur d'établir sans cesse les rapports entre les personnages et de donner un sens à l'histoire.

Peut-on, dans ces conditions, reprocher au film de fausser l'atmosphère d'un roman et de simplifier l'analyse psychologique ? On peut dire seulement que le cinéma crée une atmosphère parfaitement définie, qu'il fait vivre une histoire dans toute sa réalité objective, mais qu'il laisse le spectateur libre de l'interpréter plus ou moins profondément — alors que le roman propose une analyse des caractères et une explication des actes, mais laisse le spectateur libre de rêver à l'aspect réel des choses.

La littérature, usant des symboles que sont les mots, exprime directement les abstractions de la psychologie et évoque seulement l'aspect des choses; le cinéma, étant fait d'images, représente la réalité et ne fait que susciter l'interprétation intellectuelle des actes. Un peu paradoxalement, on pourrait en conclure que le bon lecteur de roman doit avoir plus d'imagination que de raisonnement (puisque le romancier raisonne pour lui), mais que le bon spectateur de film doit avoir plus de finesse psychologique que d'imagination (puisque le cinéma rêve pour lui).

Un roman de valeur propose une interprétation du monde que nous acceptons, un film réussi crée une vision du monde à laquelle nous croyons.

***

Si l'on s'abstient de réclamer du film des qualités qui sont le propre du roman, *L'Idiot* de Georges Lampin est un film réussi.

L'intérêt porté à l'interprétation des actes dans le roman psychologique fait oublier qu'il y a toujours une histoire. Elle est ici solidement charpentée, et, réduite à ses grandes lignes, elle pourrait faire

le thème d'un mélodrame. Le prince rentre de l'étranger, à peine guéri de troubles psychiques; il est d'une naïveté d'enfant. Il tombe dans une « affaire de famille » : le général Epantchine, pour marier sa fille Aglaé au riche Totsky, essaie d'obtenir que son secrétaire épouse la maîtresse de Totsky, Nastasia, avec une dot de soixante-quinze mille roubles. Dès leur première rencontre, Muichkine a senti que, sous l'apparence du badinage, Nastasia souffre affreusement. C'est alors la grande scène, extrêmement bien jouée par Edwige Feuillère, où Nastasia, écœurée des marchés dont elle est l'enjeu, réunit Epantchine, Totsky, le secrétaire et un marchand de grains qui la poursuit depuis longtemps. Elle déclare qu'elle se met aux enchères. Le prince Muichkine, touché par le désespoir qu'il sent en elle, lui offre son nom et sa fortune. Mais Nastasia refuse et part avec le grossier Rogojine, un marchand de grains (qu'incarne Lucien Coedel); elle poussera même la générosité jusqu'à faire rompre les fiançailles d'Aglaé pour la rendre libre d'aimer le prince Muichkine. Mais Aglaé, orgueilleuse, ne veut rien devoir à Nastasia, elle met le prince dans le cas de choisir entre elle et sa rivale. Le prince, touché pour la seconde fois par la souffrance de Nastasia, retourne vers elle. Ils vont se marier : mais l'Idiot, s'il a choisi Nastasia, ne sait pas feindre; il lui avoue avec sa terrible sincérité qu'il pense encore à Aglaé. Désespérée, Nastasia se fait tuer par Rogojine.

L'influence des acteurs dans un film « psychologique » est évidemment considérable. C'est finalement d'eux qu'il dépend qu'un sujet trouve ou perde de sa signification, qu'il se réduise à une historiette ou prenne le relief d'une œuvre.

Gérard Phillipe dans le rôle du prince Muichkine est bien l'Idiot. Du début à la fin, il traverse la vie de tous les personnages, avec, dans le regard, l'ingénuité inconsciente et presque douloureuse d'un être entièrement vrai. Il nous est peut-être montré trop beau : on se demande parfois si son âme admirable est bien ce qui suscite les sentiments de Nastasia et d'Aglaé. De même Edwige Feuillère joue avec beaucoup d'intelligence et d'esprit le rôle de Nastasia; elle comprend parfaitement le rôle et l'incarne vraiment. Mais elle ne peut manquer d'y ajouter un halo de femme fatale, qui tient à l'actrice plus qu'au rôle.

Ces remarques sur le jeu des acteurs vérifient ce que nous disions des rapports du cinéma et du roman. Les acteurs peuvent jouer avec une justesse parfaite ce qui, dans leur rôle, est défini par le scénario; ils n'en restent pas moins eux-mêmes et ils nous offrent, en même temps, les aspects de leur personne physique ou les traits de caractère qui servent à l'action et ceux qui lui sont inutiles.

Le roman ne note qu'un froncement de sourcils; le cinéma, pour montrer ce froncement de sourcils, doit présenter en même temps toutes les particularités d'un certain visage.

Le cinéma n'abstrait jamais. Il présente des substituts de la réalité avec toutes leurs dimensions. Faute d'abstraire, il explique moins bien; mais il crée l'illusion de réalité : ses fantômes nous envoûtent et nous croyons à ses récits.

J.-P. Chartier.

Le Gérant : E. Aubin.

Imprimerie Aubin. — Ligugé (Vienne). — 7-46
D. L., 3e trimestre 1946. — Imprimeur, n° 67

L'un des événements politiques les plus significatifs, ces derniers mois, dans l'Occident européen, fut le triomphe successif des mouvements ou partis d'inspiration chrétienne. Faut-il nous en réjouir? N'en déplaise aux esprits chagrins qui en appellent tour à tour à la pureté et à l'efficacité, nous nous en réjouirons.

Première raison : le succès d'un mouvement comme le M.R.P. n'a tenu ni à une propagande bien orchestrée, ni à la présentation astucieuse d'un programme bien charpenté, mais à la correspondance entre les vouloirs irréductibles des dirigeants et certaines aspirations profondes du peuple de France, en premier un grand désir d'honnêteté. Autre motif : les responsabilités de tous ordres, que seront tenus de prendre des milliers de jeunes chrétiens auront pour leur formation d'esprit d'excellentes répercussions. Je sais bien que le M.R.P. se refuse à être et n'est pas un parti confessionnel; il n'empêche cependant qu'une importante fraction de catholiques convaincus et militants se trouvent, par lui, engagés dans des postes de commande. Les voilà préservés de jouer désormais « la belle âme », et de juger, comme ils n'y répugnaient guère il n'y a pas si longtemps, au nom de seuls principes abstraits, l'action de ceux qui ont à assurer au jour le jour la vie du monde.

Pourquoi supposerions-nous que ce qui est arrivé chez nous ne se passe pas également en d'autre pays? Aux premières causes de joie s'en joint une troisième : ceux qui se rencontraient, hier jeunes gens, dans les congrès internationaux catholiques, vont se retrouver, hommes maintenant, pour décider du sort de l'Occident européen. L'action commencée sous l'inspiration de leur foi se poursuit maintenant dans l'œuvre constructrice d'un monde nouveau.

Mais ici peut surgir l'inquiétude. Car cette action des chrétiens dans le monde risque, au plan international, d'être entendue en diverses façons. Nous savons bien que les dirigeants du M.R.P. se refusent à une politique confessionnelle qui serait la pire des confusions. Mais en est-il ainsi de

tout le monde? Alarmés à juste titre par la menace d'une dictature soviétique, les chrétiens des autres pays ne rêveraient-ils pas, pour lui résister, d'une entente internationale de leur partis? Et tous les chrétiens de France ont-ils assez de lucidité pour voir le danger et, qui pis est, l'erreur d'une telle position? Ceux qui ont donné leur voix au M.R.P. ont-ils tous la sagesse de ses dirigeants?

— Ainsi vous pensez, nous dira-t-on, que les chrétiens n'ont pas à lutter contre le communisme athée, et encore moins à s'unir par-dessus les frontières, pour arrêter sa marche triomphante?

— Nous ne disons pas cela. Mais pour nous le plan où doit se situer la lutte importe au plus haut point. Le communisme soviétique se pose comme un athéisme. Cela nous suffit. Nous serons donc les plus tenaces ennemis du communisme athée; les pirouettes du parti n'y changeront rien. Il pourra tour à tour nous tendre la main, puis par la bouche de Pierre Hervé nous couvrir des plus absurdes calomnies, pour revenir ensuite à la « main tendue », — combattre l'école chrétienne, ou affecter de refuser un débat qui diviserait les Français, toutes ces pantalonnades n'y changeront rien. Ces doctrinaires, nous les jugeons sur leur doctrine. Une seule chose est en question : savoir si le monde peut se construire sans Dieu et contre le Christ. Pour affirmer que non, nous sonnons le ralliement de tous les catholiques, de tous les chrétiens, non seulement d'Europe et d'Occident, mais de la terre entière.

Mais le raidissement nécessaire sur le plan religieux n'entraîne ni nécessairement ni immédiatement le combat politique auquel voudraient nous pousser certains. Le communisme a été condamné par la plus haute autorité de l'Église, il est vrai, et nous n'avons garde de l'oublier. Mais avant lui, les excès du capitalisme, qui présidait alors à l'organisation du monde, avaient été également condamnés. A confondre le plan religieux et celui de l'économie et de la politique nous nous exposerions à soutenir ces abus si néfastes à notre foi, et à entendre bientôt la même autorité pontifi-

cale nous lancer à nouveau le blâme qui nous souffleta en 1931 : « Le scandale de ce siècle est que l'Église a encore perdu la classe ouvrière; » Soyons francs : nous avons manqué de cette vigueur qui eût maintenu à travers de libres initiatives humaines les revendications spirituelles grâces auxquelles le monde serait resté habitable à tout homme et au chrétien. Nous ne prenons pas parti pour l'organisation internationale, politique ou économique, que le communisme veut imposer au monde. Mais ce n'est pas non plus au nom de notre foi que nous les combattrons. Aux politiques à rechercher les structures organisatrices qui serviront le bien commun temporel de l'humanité. Pour nous, au milieu des transformations lentes ou brutales que ne peut manquer de connaître notre temps, nous avons pour tâche de maintenir dans leur intégrité la lucidité et la violence de notre foi, afin qu'elle soit vigilante gardienne des biens propres dont elle a la charge, et que nous réussissions demain ce que hier nous avons manqué.

La conclusion? Chercher à aboutir à une action coordonnée, en raison d'une foi commune, pour construire le bien commun des nations d'Europe occidentale, se manifesterait bientôt comme la pire des chimères. Croyons-nous, par exemple, que la solution que l'on prendra vis-à-vis du Tyrol du sud, quelle qu'elle soit, pourra satisfaire simultanément les catholiques d'Autriche et ceux d'Italie? Les catholiques de France seront-ils obligés d'applaudir lorsque les évêques d'Allemagne se font les champions de l'unité renforcée de leur pays? Nous serions bien sots par ailleurs d'être surpris de voir l'épiscopat allemand appuyer en cela les exigences de Molotov et de Staline. La même loi se vérifie sur le plan international : pour être inspirée par notre foi chrétienne, l'action politique ne découle pas cependant de façon immédiate de ses principes.

Si donc notre foi a quelque rôle à jouer en ce domaine, c'est uniquement celui de nous rendre plus objectifs, plus soumis à la réalité d'un monde que notre Dieu et Rédempteur a créé. Le M.R.P. est sans doute, de tous les partis d'inspiration chrétienne, celui qui est le plus soucieux de distin-

guer le royaume de Dieu de celui de César. En dépit des appels que pourraient lui adresser les mouvements frères de l'étranger, qu'il se garde de renoncer à son vouloir. Bien plus, qu'il le fortifie avec ténacité, qu'il prépare même le passage de mouvements politiques d'inspiration chrétienne, à ceux d'inspiration humaine, organisés, dirigés par des hommes dont l'accord repose immédiatement non point sur l'adhésion à une même foi, mais sur la conception d'un même bien commun national, d'un même bien commun international à sauver.

Nous serions si sots de nous illusionner sur les résultats passagers d'élections parlementaires! Car les mêmes pays qui se félicitent du succès des mouvements dont nous parlons, ne voient pas non plus sans crainte le communisme gagner également des voix, et plus encore fortifier, organiser son action. D'ici dix ans l'Allemagne ne sera-t-elle pas nationale-communiste? Quelle sera la répercussion de ce nouveau sursaut germanique au centre de l'Europe, sur ceux qui sont aujourd'hui encore des minorités dans nos pays d'Occident? C'est alors qu'il importera de donner ensemble le témoignage de notre foi, en maintenant dans le monde par notre action commune la présence, l'intelligence, les exigences du Christ! Le pourrons-nous si nous nous mettions à confondre le royaume des cieux et les cités de la terre?

— Mais vous renoncez, cependant, à faire bénéficier ces dernières du bienfait de cette foi? — Dieu nous en préserve, car Lui aussi aime le monde : Nous voulons simplement garder à notre foi sa pureté et sa violence, en fixant avec précision le plan où les chrétiens comme tels ont à lutter. Le monde se fera-t-il pour Dieu ou contre Dieu? Sans le Christ ou par Lui? Telle est la seule question qui nous importe. et la réponse que l'on attend de nous est le maintien, par notre unité, de l'Esprit, du seul Esprit sans lequel l'homme ne peut être sauvé.

CHRISTIANUS

ÉGLISE ET CHRÉTIENTÉ

ANDRÉ LATREILLE. *La liberté de l'enseignement catholique dans l'Église et dans l'Université.*

Faut-il souligner l'importance de ce rapport présenté aux dernières « journées universitaires » ? Il traite de deux questions essentielles pour le chrétien qui professe dans l'Université. Or, sur ces deux points, des désaccords surgissent entre « talas » et « non-talas ». Comment se manifestent-ils ? Par quelles objections se traduisent-ils et sous quelles formes ? Dans quelles mesures y donnons-nous prise par notre attitude ? et comment nous appartient-il de travailler à les dissiper ?

P. DEFFONTAINES. *Voyages et migrations pour causes religieuses.*

Un aspect peu étudié de la géographie humaine.

S. GÉRARD. *Liberté d'enseignement et totalitarisme scolaire.*

S. Gérard, dont *La Vie Intellectuelle* publia en mars dernier une étude fort remarquable, nous écrivit peu après la lettre suivante. Au moment où la liberté de l'enseignement sera peut-être prochainement de nouveau mise en cause, elle retrouve toute son actualité.

LIVRES

AZIMUTHS

LA LIBERTE
DE L'ENSEIGNEMENT CATHOLIQUE
DANS L'EGLISE ET DANS L'UNIVERSITE

Mes premiers mots seront des mots de remerciement; il n'arrive pas toujours à un rapporteur des Journées Universitaires de recevoir au questionnaire qu'il a proposé des réponses aussi nombreuses que celles qui m'ont été adressées, réponses intéressantes, concrètes, pleines de vie et de confiance, qui m'ont permis de partager les espoirs et les préoccupations de nombreux collègues de tous les ordres d'enseignement. Je tiens à dire à tous ceux qui ont bien voulu m'aider dans ce travail combien il m'a été précieux de communier avec eux et combien au cours de toute une année scolaire j'ai porté leurs pensées dans mes prières auprès de Dieu.

Cet empressement prouve que le sujet que nous avons proposé à leur examen était bien pour eux une question brûlante et leur franchise m'aurait prouvé, si j'avais eu besoin de m'en convaincre, qu'il contenait deux problèmes extrêmement malaisés, je dirai presque également insolubles. « Quel sujet difficile! » me dit l'un de vous, qui, après en avoir abordé divers aspects, reprend : « Non, votre sujet est impossible pour un homme loyal. » D'autres correspondants se demandent moins nettement, mais d'une manière assez apparente, s'il n'y aurait pas dans le cas de l'auteur du questionnaire une incurable naïveté et l'ignorance profonde d'un professeur de l'enseignement supérieur sur les conditions de vie de ses collègues du premier degré.

J'espère, mes chers collègues, ne vous paraître ni trop naïf, ni déloyal. Je suis de toute évidence condamné à ne pas me tirer de mon sujet : trop de questions y sont soulevées pour qu'on puisse les examiner à fond en une heure, trop d'antinomies douloureuses apparaîtront au cours de notre analyse pour que je prétende, jouant les prestidigitateurs ou les faux apologistes, vous apporter des réponses décisives. Mais le rôle d'un rapporteur aux Journées Universitaires n'est pas d'épuiser un sujet, ni de résoudre *tous* les problèmes : il est de poser d'une manière vraie et franche un certain nombre de questions sur lesquelles nous commençons à

réfléchir ensemble, en attendant d'en reprendre l'étude, d'en repenser les données, soit dans nos groupes, soit dans notre vie isolée et notre méditation personnelle devant Dieu.

Mon ambition est d'ailleurs moins de vous apporter des vues personnelles sur des questions inépuisables que de me faire l'écho fidèle des sentiments, des aspirations, des témoignages de notre communauté, de manière que nous mettions en commun, dans ces réunions de prières qui sont la raison d'être de nos Journées Universitaires, tout ce que nous portons dans nos esprits et dans nos âmes; de manière que nous nous ouvrions ensemble à l'Amour souverain pour être ensuite dignes de le répandre sur nos frères dans le Christ. Si telle est l'atmosphère de nos Journées, il va sans dire que nous prendrons à cœur d'éviter ici tout ce qui ressemblerait à de la controverse ou à de la polémique. Nous aurons à dire nettement notre pensée, à marquer des angles, à trancher comme il convient à des chrétiens qui ont appris de l'Évangile à dire : « Est, est, non, non. » Mais nous ne chercherons point à confondre des adversaires et à nous assurer à leur détriment des triomphes fictifs. Le cadre même de nos réunions de cette année, cette église où après la messe de paroisse ont lieu nos entretiens, nous invite encore à déposer tout esprit de contention, d'amertume et de lutte, et à nous confiner dans la recherche de la vérité qui délivre et qui rapproche.

*
* *

Les deux questions que je vous ai proposé d'aborder partent d'une constatation de fait, d'une expérience vécue par chacun de nous. L'enseignant catholique, je dirai ici par abréviation « le tala », — en admettant sans discussion que le tala est l'universitaire qui va-t-à la messe », appartient dans sa vie quotidienne à deux communautés : l'Église et l'Université. Il a le sentiment qu'il doit à chacune de ces sociétés, pour des raisons différentes, quelque chose de sa liberté d'homme : liberté intellectuelle et liberté spirituelle. Or, pour les collègues qui sont étrangers à notre foi, et c'est la grande majorité, surtout dans l'enseignement du premier degré, il semble que celui qui fait profession d'appartenir à l'Église romaine

— d'une part, aliène inévitablement quelque chose de cette liberté de comportement, de cette liberté de recherche qui doivent être la prérogative des esprits éclairés;

— d'autre part, ne puisse être un universitaire aussi sincèrement dévoué que ses collègues à l'école publique, et que peut-être même sa prétention à user de ce qu'il appelle sa liberté religieuse cache je ne sais quelle méfiance vis-à-vis de l'école neutre.

Beaucoup d'entre nous qui sont passionnément attachés à leur métier, qui l'exercent avec une conscience scrupuleuse, dans un respect de la liberté des âmes qui leur rend en quelque sorte facile l'observation de la neutralité, souffrent de se heurter à des objections qui manifestent une méfiance irréductible à l'égard de l'Église, et aussi à des campagnes qui tendraient à les rejeter en marge de la communauté universitaire, à des pressions qui cherchent à les détourner de la pratique religieuse et qui leur sont d'ailleurs moins sensibles comme menace que comme marque d'éloignement de leurs collègues.

Comment se manifestent ces désaccords ? Par quelles objections se traduisent-ils, sous quelles formes ? Dans quelle mesure y donnons-nous prise par notre attitude ? Et comment nous appartient-il de travailler à les dissiper ?

I

De la liberté de l'enseignant catholique dans l'Église

Estime-t-on dans les milieux universitaires que les talas soient entravés dans leur liberté de recherche et d'étude par l'adhésion qu'ils donnent au dogme catholique et par l'obéissance qu'ils professent à l'égard de l'Église ? Tel était le sens de la première question.

En général, il semble qu'il y ait peu de discussions sur ce point avec nos collègues. La raison d'ailleurs n'en serait pas très élevée : c'est qu'on n'aborde guère entre collègues des questions aussi profondes. Discrétion voulue ? ou indifférence aux problèmes de fond ? Délicatesse ou assoupissement ? Vous avez le choix entre les deux explications; je dois constater que la seconde est plus fréquemment présentée :

Il y aurait un gros effort à faire, dit l'un de nous, pour que les conversations entre professeurs ne se bornent pas à quelques échanges de vue sur la température.

Et un autre :

Sont-ils vraiment nombreux ceux qui, même parmi les universitaires, s'intéressent ardemment aux questions intellectuelles et à plus forte raison aux questions spirituelles ? Leur nombre diminue de plus en plus. Plus d'enthousiasme, plus d'élan vers quelque chose qui dépasserait l'horizon borné de la vie matérielle... L'existence se rétrécit aux besognes courantes de tous les jours (besognes dont nous savons tous, hélas ! — les femmes surtout — combien elles sont absorbantes et rognent notre liberté intellectuelle). On s'intéresse encore à la politique, on s'intéresse peu à tout ce qui soulève des problèmes intellectuels ou religieux et en discute.

Ce son de cloche vient plutôt des milieux secondaires. Mais déjà dans ces milieux, et à plus forte raison chez les primaires, on reconnaît que si l'objection d'une diminution de la liberté intellectuelle par la foi ne s'exprime que rarement, plus rarement qu'elle n'aurait fait il y a un demi-siècle, elle demeure cependant implicite. Un jeune écrit à ce propos, en termes qui me paraissent fort justes :

Beaucoup croient encore aujourd'hui qu'un catholique n'est pas libre dans la recherche intellectuelle. Objection qui vaut plus dans les milieux de recherches (supérieur, écoles normales, école normale supérieure) que dans les milieux enseignants ordinaires, primaire surtout. En général, on n'en discute pas, c'est plutôt un postulat qui existe au fond de la conscience de nos collègues et qui est rarement explicité. Cette objection valait beaucoup plus au moment où la science cherchait à démontrer par des preuves naturelles et expérimentales que ses conclusions allaient contre les articles de foi; aujourd'hui elle vaut beaucoup moins. La synthèse semble être faite entre le chrétien ou le religieux et l'intellectuel, le chrétien ne passe plus pour un *pauvre type*.

Nous voici sur la voie des distinctions nécessaires entre les milieux où cette objection a cours et surtout entre les aspects différents qu'elle revêtait autrefois et qu'elle garde maintenant. Je crois tout à fait exact de dire que dans les milieux du supérieur, scientifiques surtout (et il faudrait encore préciser : recherches biologiques, peut-être à un moindre degré histoire des origines chrétiennes), la prévention demeure. Elle ne consiste plus guère dans l'affirmation qu'un homme qui admet le surnaturel ne peut pas être un homme de science, s'en tenant aux méthodes critiques; qui songerait encore parmi les savants faisant autorité à opposer les conclusions de la science et les postulats de la foi ? Mais elle consiste en une attitude de réserve. On persiste à penser que ceux qui adhèrent à l'Église catholique, qui entrent dans son organisation hiérarchique et autoritaire, ne sauraient dans certains domaines jouir d'une complète liberté de recherche et d'expression.

Si, sous la forme que je dirai « renanienne » — qui opposerait irréductiblement profession de catholicisme et libre-pensée —, l'objection a perdu à peu près toute vigueur, nous le devons à l'attitude des chrétiens et à la part qu'ils ont prise dans les progrès de la science. Les chrétiens ont été assez nombreux à donner dans les diverses disciplines scientifiques les preuves d'un attachement scrupuleux aux méthodes scientifiques, d'une absence totale de préjugés métaphysiques, pour acquérir une autorité indiscutée et pour que l'on ne puisse plus, sous peine de

ridicule, décrire le croyant comme condamné à n'être qu'un savant de seconde zone. A l'époque même où l'on professait dans les milieux savants officiels, à l'Académie de médecine par exemple, qu'un spiritualiste était forcément dominé par des partis pris philosophiques et métaphysiques, un chercheur de génie, Pasteur, venait prouver par l'exemple l'inanité de cette prévention. Les publicistes avancés prétendaient que si Pasteur combattait la génération spontanée, c'est parce que, catholique pratiquant, il voulait sauver le miracle des commencements absolus, réserver le monopole de la création de la vie à l'Être suprême. La génération spontanée qui, seule, satisfaisait aux exigences de la raison, devenait pour eux le rempart de la liberté de conscience,

de cette liberté qui, écrivait sans rire un de ces polémistes, intéresse tout le genre humain jusqu'au bout de l'Asie et qui touche à la liberté politique et sociale (cité par Jean Rostand, *Hommes de vérité*, p. 14).

Lui allait de l'avant, avec son obstination totalement appliquée au réel, avec sa véhémence souvent brutale à l'égard des contradicteurs qui osaient opposer des vues de l'esprit à des faits observables. Il donnait par ses découvertes un exemple incomparable de liberté intellectuelle et il fouettait d'étrivières ceux qui s'obstinaient à confondre

la liberté dans l'effort, la liberté dans la recherche, le droit de conclure sur le vrai accessible à l'évidence,

avec

la libre pensée qui réclame le droit de conclure sur ce qui échappe à une connaissance précise, — attitude incompatible avec la raison humaine, puisqu'elle consiste à croire à la puissance de la raison sur les problèmes de l'origine et de la fin des choses.

Retenons l'exemple de Pasteur. Cet exemple, un certaine apologétique catholique risque de le galvauder parce qu'elle l'utilise indiscrètement : elle exalte Pasteur comme l'auteur d'expériences qui viendraient en quelque sorte confondre définitivement le matérialisme. Je vous le propose ici comme le modèle de l'homme de science qui, croyant convaincu, se montre plus libre dans l'application des méthodes expérimentales, plus indépendant de tout postulat dans ses conclusions, que les prétendus libres-penseurs. Depuis ce temps, combien de talas ont par leurs travaux fait la preuve qu'on peut, non seulement être un savant authentique *et* un catholique fidèle, mais qu'on doit être un homme de science scrupuleux *parce qu'*on est catholique, parce que comme catholique on professe un souci total de vérité.

Mais le problème cesse aujourd'hui d'être un problème de méthodes, de l'ordre de la connaissance; il prend plutôt l'aspect d'un problème sociologique. Un de mes correspondants le pose dans les termes suivants :

On met en somme les catholiques en demeure de choisir entre deux sociétés incompatibles : la société laïque moderne (science, libéralisme, etc.) et la société de l'Église (*Index*, *Syllabus*, soumission à l'autorité, etc.).

C'est bien cela! L'Église est dénoncée comme irréductiblement opposée à l'élan des sociétés modernes vers la libre recherche et à l'aspiration des consciences vers la liberté. L'Église de l'*Index* et des *Imprimatur* limiterait la liberté de la recherche; elle condamnerait les chercheurs indépendants, pas seulement les aventureux, mais ceux qui seraient simplement coupables de devancer ses jugements; l'Église du *Syllabus* et des Encycliques pontificales du XIX[e] siècle, qui ont condamné comme un délire la liberté d'opinion absolue, refuserait d'admettre la liberté de conscience. Par conséquent, ceux qui entrent dans ses rangs se condamneraient à limiter leur liberté d'une manière inadmissible, ils deviendraient solidaires de son intransigeance et de son opposition aux aspirations modernes.

Cette thèse a été explicitement reprise à l'Assemblée constituante, au cours du récent débat sur la liberté de l'enseignement (15 mars 1946). M. Paul Rivet, rappelant que le P. Teilhard de Chardin s'était vu retirer sa chaire de l'Institut catholique pour avoir — je cite — « accepté la thèse de l'évolution avant que l'Église ne l'admît », déclara, avec un euphémisme sensible :

Je crains qu'il ne soit difficile à un esprit religieux de conserver assez d'indépendance à l'égard de ceux qui, tout en étant des sots et des ignorants, peuvent lui donner des ordres pour enseigner ce qu'il croit être la vérité sans attendre que les Pères de l'Église aient mis d'accord les textes sacrés et les découvertes scientifiques.

Sur quoi M. Paul Rivet opposait catégoriquement raison et croyance. Prise de position très nette qui n'est pas le seul fait du savant professeur du Museum, mais bien de toute l'équipe qui se groupe autour de la revue *La Pensée*, organe du rationalisme moderne et autour de l'*Encyclopédie* et de l'*Université de la Renaissance Française*. Nous assistons dans les milieux libres penseurs de l'enseignement supérieur, scientifique surtout, à un effort pour renouer avec le courant des philosophes du XVIII[e] siècle, effort qui nous vaudra certainement de voir reparaître ce genre d'arguments.

Cette objection de nos collègues incroyants, les catholiques

font-ils tout ce qu'il faut pour la dissiper ? Je crains que beaucoup, même parmi nous, ne soient tentés d'éviter de la regarder en face.

Trop de catholiques parmi les universitaires, m'écrit une correspondante, n'ont pas le souci de comprendre un pareil état d'esprit. Beaucoup cachent sous les dehors d'une filiale soumission à l'Église soit leur paresse, soit leur peur. Peur de la vérité. S'ils rencontrent une vérité ailleurs, ils ergotent ou ferment les yeux, comme si des vérités pouvaient faire tort à la Vérité. S'ils commentent ou appliquent les encycliques sociales par exemple, c'est de façon pusillanime ou servile, avec le souci parfois comique de ne pas aller au-delà, esclaves et non fils, suiveurs et non pionniers.
L'abus de l'apologétique dans certains travaux produit le plus fâcheux effet. Surtout quand des talas se croient obligés, parce que talas, de justifier les pieuses entorses, ecclésiastiques ou non, à la Vérité. La condamnation ou le désaveu de travaux objectifs rend cet abus encore plus évident. Nul ne se scandalise que deux ingénieurs catholiques publient sur l'évolution des pages qui font sourire les biologistes, mais un savant comme l'abbé de Lapparent se voit condamné pour une brochure, dûment munie naguère d'un *Imprimatur*, sur l'origine de l'Univers.
Et que dire des historiens qui, non contents de mentir par omission, sollicitent ou torturent les textes pour en tirer ce qui manifestement n'y est pas ? Pour nous, universitaires, n'est-il pas essentiel de savoir que Polyeucte doit avoir raison aussi sur le plan de Sévère et que Dieu lui-même est honnête homme (cf. *Note conjointe sur M. Descartes*). Tricher, c'est faiblesse et manque de foi; l'honnêteté, c'est la preuve de notre liberté d'esprit.

Cette franchise est rude, mais elle est salutaire. Cherchons à en retenir ce qui est fondé et ce qui peut nous orienter vers des solutions :

1° Il me paraît indispensable que nous sachions comme catholiques, parce que catholiques, *attester notre liberté et l'indépendance de notre effort intellectuel* par des travaux irréprochables au point de vue scientifique et absolument désintéressé.

Travaux irréprochables. On n'a pas suffisamment dans les milieux catholiques le culte de la recherche scientifique pour elle-même, de celle qui se propose exclusivement un progrès des connaissances humaines. Sans doute ne sommes-nous peut-être pas plus coupables de paresse que les incroyants, mais cette paresse est plus condamnable chez des chrétiens qui doivent mettre au-dessus de toutes préoccupations l'effort libre vers la vérité. C'est cette démarche libre de l'esprit qui nous a conduits à Dieu; c'est elle qui chaque jour, confirmée par l'étude et par l'examen le plus franc des objections des incroyants, pesées et mesurées avec tout notre esprit critique, nous retient dans l'Église et nous

confirme dans le choix que nous avons fait. Ce même « hommage d'homme libre », comme aurait dit Péguy, que nous rendons à Dieu dans le plan surnaturel, nous devons avoir à cœur de le lui rendre dans le plan naturel de la recherche scientifique. D'autant plus que cet effort nous permettra d'établir un véritable contrôle spirituel avec des collègues qui ne partagent pas notre foi religieuse, mais qui ont à un degré souvent admirable la religion de l'objectivité scientifique et du travail bien fait.

Travaux désintéressés. Je veux dire travaux qui ne se proposent pas un but apologétique au sens commun, un but de justification du groupe, d'exaltation systématique de la société à laquelle nous appartenons. Rien n'irrite plus justement, à mon sens, nos collègues du dehors que l'incessante obstination des catholiques à se donner raison, à marquer des points, à affirmer qu'ils détiennent la vérité; rien ne leur donne une plus fausse idée de notre croyance et de notre Église. L'Église ne nous dit pas que nous possédons la vérité, elle nous assure qu'elle constitue la voie vers la vérité, vers laquelle nous devons cheminer laborieusement, n'apercevant que par reflets des aspects partiels de la réalité suprême : « Per speculum in œnigmate. » Notre fidélité ne se mesurera point à notre esprit de corps, nous honorerons bien plus l'Église en évitant des condamnations sommaires (et où nous mettons un tel coefficient personnel de peccabilité!) et en évitant la louange systématique des hommes de notre bord. Sans doute là aussi ne sommes-nous pas seuls à faillir. Un correspondant me fait observer que

le manque d'objectivité et de liberté qui consiste à louer systématiquement ses partisans et à condamner sommairement tout ce qui paraît être l'erreur est un défaut qui existe naturellement chez tous les hommes...

Il inclinerait pour sa part à juger qu'on le rencontre relativement peu dans notre milieu universitaire, mais il le décèlerait volontiers dans des milieux plus fermés, « les séminaristes par exemple »; — à quoi j'ajouterais qu'à ce compte il y a beaucoup de séminaristes dans les chapelles intellectuelles de ma connaissance, et en particulier dans l'église marxiste, où il est très frappant qu'on ne saisisse plus jamais un effort ni pour rendre justice à l'adversaire que l'on combat, ni pour se livrer à l'auto-critique. Mais encore une fois, une partialité de ce genre serait moins excusable chez les catholiques que chez quiconque.

Encore moins notre fidélité se mesurerait-elle à une timidité qui ralentirait notre marche et accepterait de laisser diminuer notre légitime autonomie. « J'aime les âmes indépendantes », disait, je crois, saint François de Sales. Soyons des esprits indé-

pendants, des consciences indépendantes habituées à décider seules de leur marche. Nous aurions parfois à souhaiter que dans les milieux ecclésiatiques on fît plus large confiance à la conscience droite bien formée, animée du sens vrai de l'Église, et qu'on deshabituât les fidèles de se tourner à chaque pas vers des directeurs, et de solliciter des mots d'ordre dans des domaines où ceux qui sont engagés dans l'action temporelle doivent avancer seuls. Dans notre Paroisse universitaire ce nous est une joie de constater combien règne ce souci de la liberté des fidèles. A travers toutes les réponses que j'ai reçues transparaît la reconnaissance de nos amis pour les prêtres, pour les aumôniers de groupes qui remplissent avec la plus large compréhension, avec un total désintéressement leur rôle de guides spirituels et manifestent un respect scrupuleux du libre cheminement des consciences dans leur voie et de l'effort des intelligences dans la recherche intellectuelle.

2° Il me paraît non moins indispensable que nous sachions comme catholiques, parce que catholiques, regarder en face les problèmes qui naissent du *heurt entre la conception de la liberté des fils de l'Église et celle des fils du siècle.*

Je crois incontestable qu'il y a parmi les jeunes, et je dirai plutôt même chez les jeunes secondaires que chez les jeunes primaires, une tendance à prendre son parti d'ignorer certains aspects de la doctrine de l'Église, certaines de ses règles disciplinaires afin de ne pas se sentir embarrassé par les difficultés qu'elles soulèveraient, ou simplement une tendance à se comporter comme si elles n'existaient pas. L'*Index*, mes correspondants avouent que les incroyants ne nous l'objectent guère et probablement parce que nous agissons comme s'il n'existait pas. Le *Syllabus*, on nous le jette très souvent à la tête, je dirai presque qu'il est au fond de toutes les objections que nous analysons : beaucoup de talas ne savent pas très bien à quoi s'en tenir à son sujet. Il en va de même pour les textes extraits d'encycliques généralement du siècle passé, mais parfois aussi des derniers pontificats, qui sembleraient condamner sans appel liberté d'opinion et liberté de conscience.

Vous admettrez que je n'aie pas l'ambition de résoudre ces difficultés dans le cadre limité d'un pareil rapport. Je voudrais du moins avancer quelques principes de méthode qui permettent de bien poser les questions, ce qui est encore la meilleure manière d'espérer un jour les résoudre.

a) Il y a en premier lieu *un principe d'action nécessaire* : il ne faut pas s'acharner à poser certaines contradictions dans le langage de la logique intellectuelle, conceptuelle, alors que ces contradictions se résolvent dans l'action et dans le mouvement.

Joseph Lotte, qui pour nous est un garant et une caution, aimait à répéter deux choses : la première, c'est qu'il ne faut pas se perdre dans le dédale des objections, on n'en sort que par un coup de force. (Il en parlait en connaissance de cause, lui le converti, lui l'indépendant si longtemps rebelle à tous les jougs et qui un jour avait tout simplement cédé à l'attrait de la grâce de Dieu pour trouver dans la foi l'équilibre de l'esprit.) La seconde, c'est que les objections sont sans force dès que notre vie témoigne pour notre idéal :

> Les objections intellectuelles, rationnelles, historiques, prétendues scientifiques, que les scientistes modernes lancent contre notre religion tomberont toujours à côté si notre vie témoigne pour elle. Jamais un argument n'a rétorqué un acte.

Il y a dans ces deux affirmations deux grandes leçons qu'il faut répéter aux âmes trop scrupuleuses dont la délicatesse est parfois victime d'objections spécieuses, et où nous pouvons légitimement nous reposer quand nous n'avons pas le temps ou la possibilité matérielle de pousser à fond l'examen des difficultés qui surgissent. De l'enseignement de Joseph Lotte, qui aimait à se comparer au soldat placé par son chef dans une position difficile d'où il ne voit ni le but, ni le terrain de combat, mais qui tient en attendant de reprendre l'offensive, il nous faut garder l'élan, la confiance, l'ardeur : « On ne résout pas les contradictions, on les dépasse », disait récemment, lui faisant écho, notre cher président, Roger Pons. Peut-être cependant y aurait-il quelque péril à nous rejeter soit dans le pragmatisme, soit dans la spiritualité pure, lorsque nous avons à faire un effort intellectuel pour assurer notre croissance dans la foi et pour répondre à l'attente des âmes.

b) Je crois pour ma part que l'heure est venue pour nous, Paroisse universitaire, de nous jeter délibérément dans *l'étude scientifique, objective, très poussée au point de vue historique et théologique, de ces contradictions apparentes.*

Elles risquent d'abord de nous paraître plus insolubles encore à mesure que nous en approcherons, comme l'abîme paraît plus profond lorsqu'on entreprend de le mesurer. Il faut que nous sachions que nous ne le comblerons pas facilement, par je ne sais quel effort de bonne volonté accommodante, par je ne sais quel concordisme, à plus forte raison par un esprit de conciliation qui professerait qu'il n'y a eu qu'un malentendu passager destiné à disparaître dès que l'on voudra de part et d'autre faire preuve de largeur d'esprit.

Mais soyez assurés que tout de même ces coupures ne sont pas irréductibles; lorsqu'on voit les choses d'assez haut, les difficultés

non pas une par une mais dans leur ensemble, le conflit entre la doctrine ou la morale de l'Église et le libéralisme de notre temps, n'a point le caractère que se plaisent à décrire les libres penseurs.

En gros, les libres penseurs parlent comme si :

— d'une part, notre monde moderne était arrivé à détenir un ensemble de vérités définitivement acquises qu'on ne saurait plus remettre en question;

— d'autre part, comme si l'Église usant de son infaillibilité en un domaine purement scientifique et humain, avait pris irréductiblement parti contre ces vérités.

Rien de plus faux. Il nous faut acquérir le sens du relativisme des constructions humaines successives et le sens historique de la vie de l'Église.

D'une part, à un moment donné des savants dans le domaine scientifique en viennent à admettre comme principe de méthode une hypothèse commode (l'évolution), les collectivités érigent en absolu dans le domaine social un principe qui leur paraît répondre à leur progrès (la liberté).

D'autre part, à ce même moment l'Église, qui ne se prononce pas alors forcément d'une manière infaillible, dont il se peut que tel de ses interprètes ne juge qu'en considération de circonstances momentanées et en fonction de l'opinion du moment, réagit contre telle conséquence qu'une affirmation ou un système communément admis pourrait avoir dans le domaine religieux.

On pourrait appliquer à tel conflit de ce genre ce que disait récemment le P. Congar, à propos de l'Inquisition :

> Ce sont des choses à comprendre historiquement, c'est-à-dire que ces choses ont un contexte et portent une date. Il n'est pas loyal de les sortir de leur contexte, de leur moment, et de les lier à ce que le catholicisme a de permanent et d'éternellement valable. Il n'est pas loyal, il n'est pas intelligent d'extraire un document comme le *Syllabus* de la situation historique qu'il visait et dans laquelle seul il a son sens, pour en appliquer les phrases hors de tout contexte à un temps où les mots mêmes, tel celui de *libéralisme*, n'ont plus le même contenu.

Les incroyants, et beaucoup trop de croyants à leur tour, introduisent ici un fixisme qui n'est pas de mise. Sous prétexte que vers le milieu du XIXe siècle il y a eu entre la Papauté et les tendances de la société moderne un divorce dont il faudrait historiquement décrire les caractères et la nature, ils concluent qu'il y a en droit, d'une manière permanente, un antagonisme irréconciliable entre l'Église et la Liberté, — comme si notre époque était vraiment arrivée à une notion absolue de la liberté, une fois définie, qui caractériserait la société moderne par rapport à un

ancien régime intellectuel révolu; — comme si nous ne la voyions pas actuellement reviser les thèses naguère professées en faveur de la liberté absolue; — comme si des doctrinaires, laïques, tantôt au nom de la justice sociale, tantôt au nom de l'unité, ne s'employaient pas à restreindre la liberté, à refuser d'en inscrire dans nos constitutions les principes, sous prétexte que l'on en pourrait abuser. L'un d'eux, à propos de la liberté d'enseignement, ne prononçait-il pas récemment une sentence de condamnation dont le style même paraît plus proche de tel document pontifical que des traités de Condorcet ou des professions de foi du libéralisme du XIXe siècle :

Cette liberté est assez exactement assimilable à la liberté de l'industrie ou à la liberté du commerce, au nom desquelles tant d'*injustices* et d'*abus* ont été commis et qu'aucun démocrate ne peut considérer aujourd'hui comme des droits de l'homme inconditionnels et intangibles. *Nous n'admettrons pas* qu'un individu quelconque puisse fabriquer ou vendre n'importe quoi sans un certain contrôle de l'État, représentant l'intérêt supérieur de la collectivité; à plus forte raison est-il impossible d'admettre qu'il puisse ouvrir une école et former la jeunesse sans que s'exerce *ce contrôle rigoureux* (René Maublanc, dans *L'Université libre*, 20 janvier 1946).

Quand sur un point aussi important, qui touche au cœur même du problème de la liberté d'opinion, un représentant de la société laïque contemporaine s'exprime d'une façon aussi éloignée du libéralisme de naguère, est-il d'une méthode honnête de persister à brandir contre les catholiques des textes qui ont été précisément dirigés contre les abus et les injustices de ce libéralisme et à proclamer que l'Église seule demeure irréductiblement hostile à la liberté de pensée et à la liberté de conscience ?

c) Enfin, dans cet examen historique, il faut surtout que nous qui avons la redoutable mission de faire comprendre aux fils du siècle la liberté dont on jouit dans l'Église, nous prenions garde de rappeler que, *lorsque l'Église paraît limiter la liberté des siens* par des règles disciplinaires, par telle mise en garde, par telle condamnation, *elle agit dans une intention exclusivement religieuse*, elle ne vise qu'à la croissance du Christ en nous.

Cette intention religieuse peut ne pas paraître clairement au premier abord, elle peut être dissimulée par des apparences ou par des déficiences humaines, elle peut être étouffée par des commentaires d'hommes intéressés soit à la dénaturer, soit à l'utiliser, elle peut être incomprise des fils mêmes qui devraient la discerner. Ces contraintes paraissent insupportables à ceux qui sont étrangers à la liberté spirituelle, que de pareilles disciplines au contraire garantissent et protègent. Mais pour nous qui vivons

dans l'Église de la vie même du Christ, qui refaisons chaque jour l'expérience de la libération personnelle, du prodigieux accroissement de liberté que nous apportent et la révélation et la vie spirituelle et la communion des saints, nous devons en comprendre et en faire comprendre les raisons.

Il nous appartient encore de faire comprendre ce qu'est cette admirable liberté qui préside aux rapports entre chrétiens, celle que nous goûtons dans les églises et aux offices où tous sont accueillis dans la joie des rassemblements fraternels, auprès de ces congrégations dont l'hospitalité est assurée et les secours prodigués à tous sans discrimination d'origine, dans ces groupes où le respect de la libre détermination et du libre épanouissement des âmes est pratiqué sans effort. Un témoin qui savait de quoi il parlait, Ernest Renan, évoquant ses souvenirs d'enfance et de jeunesse, exaltait la liberté dont jouissaient les élèves de Saint Nicolas du Chardonnet, sous la direction des prêtres :

> L'obéissance ecclésiastique n'abaisse pas, car elle est volontaire et on peut se séparer; elle est un *rationabile obsequium*.

Cette soumission à l'Église, ce *rationabile obsequium*, nous le consentons volontiers, nous ne cherchons point à y mettre des conditions. Et nous ne pensons pas y contredire en demandant à l'Église enseignante et à la hiérarchie qu'elle consente à faire de plus en plus largement confiance à ses fils fidèles engagés dans l'effort de recherches scientifiques. On a vu depuis le pontificat de Léon XIII quel crédit l'Église avait fait à la recherche historique; ce ne sont point seulement les sciences historiques qui ont tiré bénéfice de l'ouverture des archives du Vatican et du magnifique libéralisme (c'est le cas d'employer le terme) d'un Pape qui aimait à se confier à la loyauté de l'histoire; c'est aussi l'Église qui y a gagné. Nous croyons qu'à encourager les études bibliques, comme l'a fait la récente encyclique de Pie XII, l'Église ne trouvera pas moins d'avantages et nous souhaitons que dans le domaine des sciences biologiques les initiatives des chercheurs trouvent autant d'encouragements.

Parler ainsi, travailler ainsi dans l'Église, ce n'est pas témoigner de je ne sais quelle impatience, ce n'est pas obéir à la crainte des critiques des incroyants, ce n'est pas être insensible aux considérations légitimes de prudence qui portèrent souvent théologiens ou exégètes à redouter le désarroi des âmes faibles devant le bouleversement des idées admises. C'est signaler, comme notre conscience nous oblige à le faire, qu'il y aurait aussi à craindre un scandale des âmes de bonne volonté, si parmi nos frères du dehors appliqués à nos côtés à la recherche, on devait avoir le sentiment que nous sommes paralysés dans nos

initiatives ou limités par d'excessives timidités dans l'effort scientifique, qui est une des formes de l'humaine quête de l'éternelle Vérité.

II

De la liberté du tala dans l'Université

Cette liberté ne fait pas question pour les professeurs du supérieur ou du secondaire; elle est totale, aucun de nous n'a le sentiment de voir chicaner sa liberté religieuse ni de se heurter, parce que catholique, à de la défiance de l'administration ou des collègues.

En vingt ans, dans les lycées, m'écrit une correspondante, je n'ai jamais rencontré la moindre difficulté ni hostilité de la part des collègues. Dans la mesure où il n'y avait pas atomisation, régnait un esprit de franche camaraderie.

Cette liberté si complète, si universellement reçue, de croire ou ne pas croire, de professer au dehors les opinions que l'on veut, de militer dans la vie sociale et politique pour les organisations de son choix, surprend presque ceux qui n'ont pas grandi dans la maison. Des collègues venus de l'enseignement libre en éprouvent quelque surprise et des catholiques du dehors nous en témoignent un étonnement nuancé d'incrédulité.

On ne comprend ni notre liberté, ni notre neutralité, on demande si nous sommes libres, si nous n'avons pas d'embêtements, de fiches, etc. Pour beaucoup de catholiques, l'État est, par définition, un ennemi, un étranger, la liberté c'est la liberté d'être contre.

Analyse fort exacte d'un état d'esprit regrettable, mais qu'il faudrait expliquer par une histoire dont les traces ne sont pas effacées. Je ne la rappelle ici que parce qu'elle n'est pas sans enseignement. Dans le secondaire en particulier, les catholiques n'ont pas toujours joui de cette liberté. En quarante ans seulement, la situation a bien changé. Ceux qui ont vécu le combisme pourraient en témoigner : il y a quarante ans, un professeur de lycée qui dans sa ville de province osait aller à la messe avec un livre s'exposait fort à quelque avertissement venu d'en haut; celui qui usait de sa liberté de père de famille et pour des raisons personnelles mettait un de ses enfants dans un établissement congréganiste avait à subir pression et même menaces, et était sûr de ne mériter, quelle que fût sa valeur professionnelle, aucune promotion au choix. Il y a vingt-cinq ans seulement, notre *Bulletin des professeurs catholiques* ne recueillait guère que des articles

signés de pseudonymes et l'on pouvait encore se demander si la participation aux *Journées Universitaires* ne risquait pas de constituer un grief contre un collègue. Si la situation a heureusement changé, c'est que les catholiques du secondaire, dans la génération qui nous a précédés, quoique isolés dans un milieu où le laïcisme était souvent virulent, ont su témoigner. Ils se sont affirmés sans forfanterie mais sans faiblesse et, à force de valeur professionnelle, à force de dignité dans leur vie et de dévouement à l'Université, ils ont désarmé les critiques et les méfiances.

La conséquence de cette attitude a été doublement heureuse.

D'abord, les catholiques, en montrant un goût de la liberté égal à celui des plus libéraux, ont acquis un crédit qui est aujourd'hui manifeste dans l'enseignement supérieur et secondaire. Ils ont l'estime de leurs collègues qui, volontiers, reconnaissent leur impartialité dans l'appréciation des questions professionnelles et qui savent parfois se souvenir que dans les années 1930 ils ont, au cours d'un certain nombre d'affaires délicates, défendu la liberté de collègues communisants par exemple, comme la leur propre. Ils ont une place importante dans les Comités élus du personnel enseignant.

Ensuite, l'harmonie la plus complète a prévalu dans les établissements secondaires; on peut dire qu'il n'y a pratiquement dans le secondaire aucun trouble né de divergences religieuses ou politiques, sauf quelques incidents locaux, que l'humaine faiblesse rend inévitables, mais qui n'ont jamais mis en péril réel l'unité de la jeunesse, ni même inquiété sérieusement l'administration. Je n'ignore pas qu'on signale, et qu'on souligne complaisamment dans certains milieux, le zèle intempérant de tel aumônier de lycée, le prosélytisme de telle section jéciste, voire l'imprudence de tel jeune professeur, et je ne défends ni les uns ni les autres lorsqu'ils ne sont pas défendables; mais je dis que cette intempérance et ce prosélytisme ne dépassent point ce qui se produit de l'autre côté et que tous trouvent précisément dans le libéralisme universitaire, dans le respect du pluralisme spirituel, l'amortisseur qui permet de prévenir les heurts.

Dans le premier degré, il en va malheureusement bien différemment. On pourrait résumer les innombrables constatations de nos amis par cette phrase d'un jeune, laquelle s'efforce à la modération dans sa tournure négative :

> On ne sait jamais gré aux croyants de s'affirmer comme tels sauf de la part de certains incroyants loyaux et compréhensifs.

Entendons-nous bien, dans la plupart des cas, lorsqu'il s'agit d'un instituteur en fonction, surtout dans les centres urbains, l'in-

fime minorité que représentent les talas jouit en pratique d'une liberté suffisante. L'instituteur vit dans l'harmonie avec ses collègues non croyants, la population locale — voire même, car tout arrive, avec le curé du lieu et avec les inspecteurs ou l'administration académiques. En un sens il bénéficie de l'apaisement des passions religieuses dans notre pays et même de l'indifférence croissante :

La question religieuse ne trouble personne, m'écrit un correspondant, elle paraît être à côté de la vie. En dehors de quelques périodes d'effervescence où éclatent des querelles d'origine politique, chacun a les idées de sa classe et de ses intérêts, lit son journal, fréquente ses amis, s'en tient à ses idées et n'a absolument aucun souci de discussion intellectuelle.

Mais de toute évidence, les cas où les talas se heurtent à la défiance de leurs collègues, à l'acharnement de sections syndicales, à une hostilité sourde de l'administration sont trop nombreux. Une certaine conception de la laïcité tend à se forger qui, rejetant dans l'ombre la notion de neutralité « ce n'est pas neutre que nous disons, c'est laïque » formulerait un véritable ostracisme contre le catholicisme.

Ici les faits abondent, au point qu'ils ne sont pas faciles à classer car il faudrait pouvoir maintenir les distinctions nécessaires entre les milieux et les moments et il faut parfois aussi mettre au point ce qu'il y aurait dans certaines doléances de moins justifié.

1° *Premier groupe de faits.*

Il est évident que, dans l'ensemble, la qualité de tala n'est point une recommandation auprès de l'Administration. Un instituteur qui fait profession de fidélité à l'Église, passe pour un laïc très suspect qui ne mérite, bien entendu, aucune faveur et qui parfois obtient malaisément justice. Qu'il ne reçoive que rarement des fonctions d'autorité, cela manifeste le trop humain penchant des administrations à ne faire crédit qu'à ceux qui pensent bien, c'est-à-dire selon l'idéologie des partis au pouvoir : pourtant dans notre école républicaine et nationale, qui ne demanderait un souci plus exigeant de respect des convictions personnelles et d'équité que dans les administrations d'autrefois ? Que les talas n'obtiennent jamais de promotion au choix, cela est une hypocrite injustice : je dois dire à l'honneur de nos amis que pas un ne se plaint de cette discrimination, que tous — et c'est une belle leçon de désintéressement à l'heure actuelle — ont pris leur parti des sacrifices purement matériels. Enfin, qu'ils soient relégués dans un poste sans rapport avec leurs titres et services, cette iniquité est trop fréquente et elle est inadmissible; elle nuit directement

à l'école publique dont l'intérêt seul devrait guider les choix. Non moins odieuse la discrimination qui consiste à choisir entre les stagiaires, sous couleur des nécessités de service, en écartant d'abord les catholiques indésirables.

J'ajoute volontiers que si tous les faits que je cite sont pris sur le vif, il est vrai également, et fort heureusement, que nombreux sont les membres de l'administration, inspecteurs primaires et inspecteurs d'académie, soucieux d'impartialité et étrangers aux polémiques sectaires, auprès desquels nos collègues trouvent le même recours équitable que n'importe quel maître. Mais cette impartialité risque de devenir plus difficile en raison des pressions extérieures auxquelles je passe maintenant.

2° *Deuxième groupe de faits.*

Le tala voit limiter ou contester sa liberté personnelle lorsqu'il s'agit de participation à des groupements catholiques ou même lorsqu'il s'agit d'actes du culte, ceci de la part d'une minorité de collègues, surtout quelques animateurs de sections syndicales dont la pression cherche à s'imposer à certains chefs hiérarchiques.

En ce qui concerne la pratique religieuse, pour l'instituteur de village surtout, certains laïques professent volontiers, selon les propos tenus par l'un d'eux à un de nos amis, qu'être laïque, c'est

non pas n'avoir aucune conviction religieuse — il est permis d'en avoir —, mais se conduire de telle sorte que personne ne puisse deviner si l'on en a,

définition qui serait admissible s'il s'agissait de l'attitude dans une classe mais qui porte jusque sur le comportement hors de l'école; ainsi il serait permis d'aller à la messe, mais de manière que les gens du pays où l'on enseigne n'en sachent rien.

Pour quelques-uns, pratiquer c'est attenter à la neutralité ; le catholique devrait pratiquer au pays voisin, mais pas dans sa commune et pratiquer raisonnablement; mais aller à la messe tous les matins, quel scandale !

La messe du dimanche, le plus discrètement possible, le strict minimum de la pratique exigée par la profession religieuse. Mais, bien entendu, pas de participation ostensible à la vie paroissiale, chanter aux offices serait déjà trop, suivre des processions, assister à des réunions d'œuvres serait inadmissible.

Quant à l'appartenance à des groupes catholiques, elle est absolument réprouvée. Non seulement il ne saurait être question de formations d'Action catholique, mais les simples groupements

confessionnels ne devraient pas être fréquentés par les instituteurs. Il paraît, par plus d'un témoignage digne de foi, que depuis peu la Paroisse universitaire et les réunions locales de nos groupes, provoquent des méfiances et des attaques; du dehors on cherche à se tenir au courant des réunions, des participants, des programmes; dans une région que je connais particulièrement, le *Syndicat national* a consacré toute une réunion à notre actuel rassemblement de Pâques et au cas de ceux qui auraient eu « l'impudence » d'y participer.

3° *Troisième groupe de faits.*

Dans certaines écoles normales, les élèves-maîtres sont victimes de pressions, de manœuvres, quelquefois de véritables brimades. Depuis très longtemps, dans plus d'une école, des obstacles sont mis à l'assistance à la messe dominicale. On ne conteste pas le droit d'y aller, mais on s'arrange pour en enlever la possibilité aux élèves, en plaçant le dimanche matin des répétitions et des conférences pédagogiques; surtout on enlève la possibilité de communier en ne laissant sortir les internes qu'à une heure tardive ou en refusant, pour des raisons de service, de leur donner à déjeuner au retour de la messe. Quant à la messe en semaine, pour une fête religieuse, « cela ne se fait pas, et les parents mêmes n'oseraient le demander ». On a vu enlever des chambres les images religieuses, on conteste le droit d'avoir dans ses affaires personnelles un missel ou aucun livre religieux, que ce soit l'Évangile ou un ouvrage de saint François de Sales qui n'est pas inscrit à la bibliothèque de l'école. Dans tel établissement on interdit à des camarades de se former en groupes même discrètement au cours d'une récréation pour une prière en commun. On a enquêté sur l'utilisation des heures de liberté en dehors de l'école.

Certains directeurs ou les professeurs croient de leur devoir de faire pression sur les consciences, surtout lorsqu'il s'agit d'élèves des jeunes promotions, soit afin de les éclairer et de les affranchir, soit parce qu'ils pensent que l'école laïque ne peut accueillir que des « laïques » au sens qu'ils donnent à ce mot. Dans des entretiens particuliers, où naturellement s'exerce l'ascendant d'un maître sur des esprits jeunes respectueux de la supériorité de l'âge et de la hiérarchie, le tala s'entend démontrer que la religion catholique est périmée, dépassée.

Normalement au début de l'année, le directeur d'E. N. consacre un enseignement *ex professo* à un sujet comme la vie publique de l'instituteur. Du principe que « la profession d'instituteur public crée à celui qui l'embrasse des obligations et limite sa liberté particulière », il arrive que certains ne se contentent pas

de conclure que le maître doit se tenir au-dessus des querelles de parti et de groupe, mais bien que le jeune élève-maître doit opter entre la foi religieuse et la laïcité. Un procédé parfois utilisé consiste à commenter, sans admettre de questions, l'encyclique de Pie XI sur l'éducation chrétienne, de façon qu'il en ressorte qu'un catholique doit opter entre l'école publique à laquelle il ne saurait loyalement donner son concours, et l'école confessionnelle; cette interprétation a d'autant plus de portée que parmi les camarades souvent issus du vieux milieu laïque, elle est reçue avec faveur, et qu'il se trouve souvent aussi en ville quelques prêtres peu éclairés, pour commenter dans le même sens quoiqu'en partant de postulats différents, la dite encyclique.

Dans ces cas extrêmes, le jeune élève-maître ou la petite poignée de talas de la promotion connaît une véritable solitude et un isolement presque total; il est aussi méconnu de ses coreligionnaires que des prêtres qui s'indignent de le voir donner son dévouement à une école qui ne serait pas « la leur », que des camarades et des maîtres qui ne veulent avoir aucun ménagement pour ce qui lui est le plus cher.

De toute évidence, cette situation n'est pas nouvelle; il n'y a peut-être pas un des faits que j'ai cités, que des générations d'instituteurs n'aient vécus depuis les années 1900. Même sous Vichy, dans une école comme Fontenay, cette atmosphère pesait lourdement, aux dires des promotions 1940-1942. Cependant ce qui frappe ceux qui peuvent faire des comparaisons, c'est

— que le laïcisme semble plus chatouilleux qu'avant guerre, en particulier dans les écoles normales à l'égard des débutants;

— que cette intransigeance doit paraître plus inattendue, d'abord parce que le rapprochement qui s'est fort heureusement opéré entre les trois ordres d'enseignements depuis une vingtaine d'années aurait dû ouvrir le premier degré au souffle du libéralisme sincère qui prévaut dans le secondaire. Ensuite parce que, au lendemain de la libération, on avait le droit de s'attendre à un renouvellement, à l'oubli des mortelles querelles et des anciens préjugés. Pendant quelques mois on put croire que prévaudrait l'esprit d'union qui s'était forgé dans la résistance, entre Français soucieux de liberté sans distinction de différence confessionnelle. J'ai été, pour ma part, témoin à la commission Philip des efforts faits pour dégager une conception nouvelle et ouverte de la neutralité scolaire; j'ai constaté combien s'y employaient les représentants du personnel primaire et en particulier le secrétaire du Syndicat national, M. Sénèze; j'y ai senti le désir de rassembler autour de l'école nationale tous les Français de bon vouloir.

Pourquoi le revirement ? Il a bien des causes, au tout premier rang desquelles il faudrait mettre les répercussions de la politique

de Vichy et le tour pris par le débat scolaire. La politique de Vichy, la défiance insultante que le Gouvernement de la capitulation et de la collaboration fit peser sur le corps enseignant et surtout sur les instituteurs devait provoquer une violente réaction. Cette réaction s'est traduite par une volonté de « défense laïque » exacerbée. Le débat sur les subventions aux écoles libres a achevé de dresser l'une en face de l'autre la clientèle laïque et la clientèle de l'Église; il a été désormais admis dans les milieux primaires que l'école laïque était menacée par le parti des curés. Par conséquent, les instituteurs qui feraient profession de fidélité à l'Église ne pourraient être que des ennemis de l'école laïque, qui devraient ou se retirer loyalement, ou être traités comme suspects. Le secrétaire du Syndicat national de Saône-et-Loire écrit dans *L'École syndicaliste*, décembre 1945 :

Notre école et ses maîtres sont quotidiennement attaqués et salis en public, ou par des insinuations hypocrites. Toutes ces attaques viennent du même côté, nous sommes logiques, nous nous défendons. Nous ne demandons à personne d'abandonner ses croyances, nous disons beaucoup plus modestement : n'apportez pas de l'eau au moulin de ceux qui voudraient nous voir disparaître; les gens qui n'admettraient pas cette évidence n'auraient pas leur place chez nous.

Ainsi le temps ne serait plus aux confrontations libres d'idées, les talas à l'intérieur de l'école publique commettraient une espèce de trahison consciente ou non.

Ils sont du camp ennemi, présume un collègue, espèce d'espions qui peut-être font le jeu du clergé ennemi de l'école publique. On n'a absolument pas la même méfiance à l'égard des collègues appartenant à des partis politiques, ni même à l'égard de ceux qui sont protestants.

L'animosité va parfois si loin qu'elle ne respecte plus dans le collègue dénoncé la sincérité de l'opinion et qu'elle ne désarme pas toujours devant le dévouement ou la conscience professionnelle, et c'est de quoi souffrent le plus nos amis.

On se sent toujours dans une position fausse, il y a des moments très, très durs où on est découragé.

Je ne m'attarderai pas ici à examiner ce qu'il peut y avoir de fondé ou de malveillant dans ce procès qui est fait aux catholiques primaires par une partie de l'opinion des collègues. J'ai vécu de trop près l'histoire religieuse et scolaire de ces derniers mois pour ne pas déplorer les intempérances, les demi-loyautés de certains groupes catholiques, voire de prêtres organisateurs de meetings, ou friands de démonstrations qui ont envenimé les

choses, mais aussi pour accepter comme telle l'affirmation que la campagne de « défense laïque » est purement défensive et qu'elle serait rendue nécessaire par l'Église, alors que les chefs qualifiés de la hiérarchie ont constamment témoigné de leur désir de paix et d'apaisement.

Mais ici l'analyse des composantes historiques de ce mouvement n'est pas mon propos. Pour nous qui n'usons pas d'une dialectique docile à toutes les fluctuations de l'événement, et aux impératifs de la tactique, le problème qui nous préoccupe est de savoir ce que doit être en conscience notre attitude de catholiques et d'universitaires. La réponse me paraît tenir en deux affirmations simultanées : fidélité absolue à notre foi, attachement loyal et dévouement à l'école nationale neutre.

1° *Fidélité à notre foi.*

Tous les amis qui m'ont écrit, ceux mêmes qui souffrent le plus dans un milieu difficile, concluent : « Fermeté dans l'exercice de nos devoirs religieux, aucune concession, qui serait prise d'ailleurs pour une faiblesse. » Nous sommes d'accord sur ce point, encore le faut-il préciser.

Il ne s'agit pas seulement de défendre dans les cas individuels la liberté de conscience de tel ou tel; et, bien entendu, nous sommes décidés à la défendre avec toute notre solidarité fraternelle. Il ne convient pas de se borner à empêcher des injustices individuelles; il s'agit de faire œuvre positive, constructrice, je dirai doctrinale. Le temps est venu où il nous appartient à nous, catholiques, de forger une doctrine de la liberté spirituelle dont nous serons les champions, nous sommes qualifiés pour le faire :

— parce que nous sommes une minorité et que, historiquement, les minorités seules sont capables de défendre la tolérance et la liberté de conscience;

— parce que nous sommes une minorité qui a fait la preuve de ses services dans l'école publique.

a) Nous n'admettrons pas que du dehors on prétende limiter notre droit à la pratique religieuse. Il y a vraiment quelque chose de bouffon à la prétention de nous restreindre au minimum exigé par l'Église. Verrons-nous de nouveau Joseph II réglementer les processions et les dévotions, définir ce qui nous est licite et interdit ? Personne n'est juge de notre droit d'aller à la messe, quand et comme il nous semble bon. Certes, nous savons depuis longtemps et nous avons toujours professé ce que professent maintenant les laïques avec un zèle si nouveau, que l'instituteur se doit même en dehors de la classe de faire preuve d'une certaine discrétion. Nous sommes enclins à cette discrétion et elle nous sera facile, car nous ne pensons pas que la vraie dévotion se

mesure au fracas des solennités en l'honneur d'une statue miraculeuse; mais nous n'admettons pas que la leçon de discrétion soit à sens unique et nous revendiquons la faculté de trouver en nous-mêmes la limite de notre liberté; des collègues militent dans les organisations syndicales ou dans les partis politiques de leur choix, à plus forte raison entendons-nous user de notre liberté religieuse, qui est une liberté bien plus fondamentale encore que toute autre forme de la liberté d'opinion.

Nous affirmons que l'appartenance à des groupements confessionnels est de droit strict, inséparable de la liberté de conscience et d'opinion garantie à tous les citoyens. En ce qui concerne ce débat, la Paroisse universitaire, dont le nom dit assez combien elle se situe strictement sur le terrain de la prière et de la liturgie en commun, et combien elle est largement ouverte et accueillante, que les vigilances laïques ne prennent aucun ombrage! Elle ne représente pas un élément de je ne sais quelle conspiration jésuitico-cléricale contre l'école républicaine, sa vie se déroule au grand jour, ses travaux peuvent être suivis sans qu'on ait besoin de recourir à l'espionnage. Les propos qui s'y tiennent sont tous orientés vers le perfectionnement spirituel de ses membres et vers une prise de conscience de leurs devoirs professionnels.

Et ceci m'autorise à dire à nos jeunes amis que nous avons le droit d'exiger qu'ils comprennent ce qu'est vraiment la Paroisse, qu'ils ne se couvrent pas d'elle pour des initiatives dites « de conquête » qu'elle ne saurait avaliser, qu'ils sachent résister à la tentation de former des groupements nouveaux dont les méthodes ou l'allure pourraient autoriser certaines préventions.

Dans ces milieux clos qu'auraient tendance à redevenir les Écoles normales, on reproche volontiers aux catholiques des démarches secrètes, des allures secrètes, un « travail Davidée », des enquêtes indiscrètes et un étrange vocabulaire de conquête. Nous ne sommes pas sans comprendre certaines de ces susceptibilités, mais s'il y a eu des maladresses et peut-être des indélicatesses commises, nos amis en ont-ils le monopole ? N'avons-nous pas vu dans certaines Écoles normales circuler un questionnaire du *Syndicat national* des instituteurs sur les organisations confessionnelles dans les Écoles normales demandant de spécifier :

— qui les entrave, les inspire (professeurs, aumônier);

— leurs moyens d'action (étude très détaillée) : 1° imprimés; 2° conférences; 3° activités diverses; 4° moyens de pression divers; 5° attitude des directeurs d'écoles normales, des proviseurs de lycées, des professeurs à leur égard; 6° leur position vis-à-vis du Syndicat national.

Les laïques ne devraient-ils pas se demander si l'abus qu'ils font de leur prépondérance pour menacer les non-conformistes, pour les dénoncer même, n'est pas propre à rejeter dans le secret certains qui ne sont pourtant pas dépourvus de courage. Pour notre part, nous croyons que tout secret est signe de malaise, que la possibilité de s'affirmer franchement pour ce que l'on est, constituerait un hommage à la loyauté des collègues à travers la différence des idéologies.

b) Parallèlement, *nous ne laisserons contester ni notre dévouement à l'école nationale, ni notre position dans cette école.*

Nous nous désolidarisons absolument de tout ce qui est cléricalisme agressif ou maladroit des prêtres qui déblatèrent contre l'école publique, de ceux qui persistent à travailler pour que dans une commune « bien pensante » le Crucifix soit maintenu aux murs de l'école publique.

Nous sommes prêts à collaborer à tout ce qui se fait autour de l'école et pour prolonger son action de formation intellectuelle et morale ou d'entr'aide : œuvres péri et post-scolaires, syndicats, groupements pour la défense professionnelle, et aussi dans le but de partager le souci de justice de nos frères du travail et de promouvoir l'effort de reconstruction de notre pays. La liberté que nous revendiquons n'est pas seulement *notre* liberté, ce n'est pas une liberté de repli dans je ne sais quel refuge mystique de la vie spirituelle en dehors des préoccupations humaines de notre milieu, c'est une *liberté de collaboration*. Nous ne demandons pas exclusivement la liberté de notre pratique religieuse, de notre vie intérieure, mais la liberté de tous, et la faculté de témoigner que les catholiques, loin d'être en dehors du courant des sociétés modernes, y entrent à plein.

On nous opposera peut-être une fin de non-recevoir. Voilà maintenant, nous dira-t-on, que vous professez la liberté, vous qui naguère lui faisiez si peu de crédit. Conversion suspecte et en tout cas trop tardive! La France de 1946 n'en est plus à la liberté, elle en est à l'unité. A quoi servirait-il de défendre nos petites libertés de groupes, si cette défense compromet notre unité nationale et nous livre au fascisme oppresseur de la liberté, dans l'acception la plus générale.

Nous ne sommes insensibles ni à l'argument de l'unité, ni à la menace totalitaire. Les universitaires catholiques ont conscience, autant que quiconque, de travailler à l'unité française. Depuis longtemps au contact de deux mondes qui s'ignoraient, ils se sont employés à constituer un élément de liaison et de rapprochement; ils savent parfaitement tout ce que peut l'école pour refaire l'unité du pays qui a connu des déchirements spirituels

graves bien avant cette guerre, mais portés au comble par la crise nationale de 1940-1944. Le choix qu'ils ont fait de servir dans l'Université, la place qu'ils y ont prise disent assez qu'ils souhaitent que le rassemblement des Français se fasse progressivement autour de l'école nationale. Parmi eux, beaucoup pensent même qu'il n'y aurait pas grand avantage spirituel ou moral pour le catholicisme français à défendre avec obstination l'intégrité des anciennes positions scolaires et que ce souci risque de cacher à l'Église d'autres problèmes d'évangélisation au moins aussi urgents. Mais tous professent que ce travail de rassemblement ne peut se poursuivre qu'à condition d'éviter toute contrainte, et qu'il cesserait à l'instant d'être concevable, même pour la majorité la plus sûre, la plus compacte et la plus décidée, si l'école neutre cessait d'être respectueuse de toutes les opinions, si elle se donnait un brutal démenti en éliminant de son sein les croyants. Bien loin que ces croyants représentent « le loup dans la bergerie », selon l'image d'un bulletin syndicaliste, c'est leur présence qui garantit plus qu'aucun discours ou aucune assurance officielle que l'atmosphère de l'école laïque est respirable pour tous, accueillante à tous.

Dans la manœuvre d'une minorité, qui cherche assez vainement à ériger une orthodoxie de la laïcité forgée contre le catholicisme, il y a double et insoutenable paradoxe.

Quoi, on voudrait exclusivement l'unité et on prétendrait refuser le concours des collègues qui travaillent à vos côtés, prononcer contre eux je ne sais quel ostracisme dont nos mœurs universitaires n'ont jamais donné l'exemple et qui irait en les excluant des syndicats jusqu'à les priver du bénéfice des œuvres de mutualité ? on prétendrait les rejeter dans l'enseignement privé dont on combine au même instant l'étranglement ? Si nous étions tentés, nous laïcs, de céder à ces pressions, nous n'aurions qu'à nous souvenir de l'exemple qui nous a été donné par les instituteurs syndicalistes eux-mêmes, naguère minorité infime dans le corps enseignant, souvent en butte aux tracasseries et aux sanctions administratives et qui ont tenu si bien que la lutte a fait d'eux les éléments dynamiques de notre personnel enseignant primaire.

Quoi, le fondement de la thèse laïque sur la liberté d'enseignement, c'est que la liberté est totalement respectée quand la liberté d'opinion de l'enseignement est assurée et on chicanerait dans la vie professionnelle et syndicale sur la liberté laissée à la minorité de penser autrement que la majorité en matière de dogme et de morale, et on multiplierait les contraintes extérieures, allant jusqu'à mettre à l'index l'Évangile ? On ne rougirait pas de condamner les ouvrages suspects avec une précipita-

tion et une intransigeance que n'ont jamais connues même les enquêteurs de l'Inquisition, et on prétendrait imprimer sur les élèves des Écoles normales une empreinte plus uniforme que celle des séminaires congréganistes ? C'était vraiment bien la peine de faire le procès de l'obscurantisme de l'Église, de son Index et de son Inquisition ! Le résultat d'ailleurs, selon le mot d'un jeune collègue qui parle par expérience, a été jusqu'ici « de confirmer davantage ceux qui croyaient dans leur foi et d'en convertir d'autres ».

L'unité, l'unité scolaire et l'unité nationale, à quoi il nous faut tendre aujourd'hui de toutes nos forces, ne sont possibles que dans la liberté. Que nos frères incroyants n'éprouvent qu'une confiance limitée à nous entendre prôner la liberté, jugeant les catholiques sur un passé historique pas toujours bien interprété et où ils voudraient nous immobiliser, qu'ils suspectent parfois notre sincérité, il se peut. Mais admettraient-ils, eux, que nous prétendions les rendre solidaires d'un passé récent où le laïcisme agressif avait rendu quasi irrespirable l'atmosphère de notre pays ?

Les yeux dans les yeux, d'homme à homme, de collègue à collègue, nous leur demandons : allons-nous toujours vivre dans la défiance mutuelle au lieu de travailler à combler les fossés d'incompréhension qui peuvent nous séparer ? Pour nous, talas, nous ne nous y résignerions pas.

*
* *

Parmi les nombreuses lettres que j'ai reçues d'amis ignorés et lointains, j'ai senti s'exprimer une tristesse et un regret, ce regret que nous éprouvons tous d'être aussi impuissants à rémédier aux incompréhensions douloureuses si médiocres et si peu capables de laisser transparaître pour les incroyants l'irradiante lumière de la vie divine; mais je n'ai vu nulle part que manquent la confiance dans l'avenir, la foi ni l'amour.

Songeons, me dit une institutrice primaire, que

> nous sommes souvent les seuls catholiques que nos collègues auront vus d'un peu près; qu'à travers nous notre religion ne leur paraisse pas trop déformée, qu'ils sachent en nous voyant qu'il existe des catholiques qui mettent dans leur vie les principes de l'Évangile, ce dont ils ont l'air de douter.

Tant que cette préoccupation brûlera nos âmes, nous pourrons continuer sans crainte notre marche dans la double fierté, dans notre double liberté de fils de l'Église et d'Universitaires français.

André Latreille.

VOYAGES ET MIGRATIONS POUR CAUSES RELIGIEUSES

Nomadisme ou sédentarité d'origine religieuse

Le plus ancien mode de vie de l'humanité est-il la sédentarité ou le nomadisme ? Sans doute, les hommes ont d'abord vécu en association avec des troupes d'animaux sauvages qui étaient essentiellement nomades : rennes, bisons, chevaux.

Les premiers déplacements humains ont été vraisemblablement d'ordre biologique, et l'espèce humaine doit être rangée à son origine parmi les espèces nomades. Les progrès ont consisté pour elle en une lente libération du nomadisme primitif. Les hommes se sont efforcés de vivre en sédentaires et ils ont étendu progressivement leur sédentarité aux animaux qu'ils réussirent à domestiquer.

Dans ce difficile passage à la vie sédentaire, les idées religieuses ont été une aide précieuse. C'est sans doute par la religion que les hommes ont réussi à se localiser, à se fixer.

Lévy-Bruhl a insisté sur la liaison religieuse entre le groupe social et la contrée; le primitif sait quels dangers le menacent dans sa région, sur quels appuis mystiques il peut compter; au-dehors, les participations qu'il est habitué à sentir lui font défaut [1].

La notion du lieu, chez les primitifs, est intimement liée à des complexes mystiques; ils sont attachés à leur espace par des liens sacrés. Des bergers australiens, employés par des Blancs, refusent de faire paître les moutons qu'on leur donne à garder ailleurs que sur le terrain de leur groupe par crainte de vengeance divine. Aux Nouvelles-Hébrides, un homme n'a droit à la vie de l'au-delà que lié à sa place sacrée, son *leasar* (île de Vao); s'il venait à mourir au loin, il tomberait dans le néant.

Beaucoup de peuples ne veulent pas quitter leur pays d'origine

1. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, p. 236.

à cause de leurs morts; ainsi les Baras de la région de Tulear à Madagascar, bien que pasteurs de steppes, restent étroitement localisés, eux et leurs troupeaux, sur le territoire qui porte leurs tombeaux même en cas de sécheresse dangereuse[2]. On sait aussi que le Chinois redoute de s'expatrier, le fils aîné surtout, qui est « le gardien du vase d'eau et du réceptacle à encens », c'est-à-dire qui assure le culte des ancêtres.

Pour beaucoup de peuples, les migrations apparurent comme des calamités religieuses. Quelle peine que d'abandonner n'importe où sur la terre étrangère le compagnon tombé en route et qui ne pouvait reposer en la terre ancestrale et sacrée. Ce fut un des graves problèmes qui se posa aux Hellènes préhomériques de l'époque des migrations, il leur fallut s'éloigner des tombes vénérées[3]. La patrie est essentiellement la terre du culte des morts.

Il y eut ainsi en bien des régions une sédentarité spéciale du fait des morts; ceux-ci constituent pour les peuples des nappes de fonds qui pèsent sur les vivants et les attachent au sol par des liens rituels. C'est ce poids des morts qui rend les vieilles civilisations plus stables, moins évolutives et au contraire son absence paraît libérer davantage les nouveaux peuples sans morts derrière eux.

Cependant, les cas où la religion a été cause de fixation sont peut-être moins fréquents que ceux où elle contribua à les rendre errants[4].

Combien de déplacements échappent aux causes naturelles ou économiques et relèvent d'un domaine tout différent : le domaine spirituel! La part des directions magiques ou religieuses a sans doute dû être considérable dans les premiers voyages humains. Les grandes migrations aryennes paraissent avoir été guidées dans leur marche de l'Orient vers l'Occident par le mouvement du soleil, et elles ont véhiculé avec elles le culte solaire, les Doriens, pointe méridionale de ces invasions, avaient Apollon, le Soleil, comme dieu conducteur Θεος ηγητωρ; la route que suivait la grande procession delphique tous les neuf ans en souvenir de l'antique migration dorienne s'appelait la « voie sacrée » et s'avançait dans le sens du soleil.

De même, toujours chez les anciens Hellènes, le voyage des Argonautes à la poursuite de la Toison d'or paraît bien avoir eu comme cause initiale la recherche du lieu sacré d'où sortait le Soleil levant. Innombrables sont ces devins d'Orient qui sont partis en exploration d'astronomie religieuse jusqu'à ces Trois

2. Le Barbier, *Les Baras*, *l'Anthropologie*, 1921, p. 515.
3. Glotz, *Histoire grecque*, t. I, p. 489.
4. Chez certains peuples marcheurs, le doigt est considéré comme le siège d'âmes spécialisées.

Rois Mages qui furent conduits à Bethléem par la mystérieuse étoile. Combien de voyages ont dû être ainsi des explorations quasi religieuses vers le Levant ou le Couchant du Soleil, de la Lune ou d'autres astres! Pour que le Malgache s'appelle « celui qui marche vers l'Ouest », cela suppose une constante et mystique préoccupation du Couchant qui explique sans doute une partie des anciennes migrations à travers l'Océan Indien. En Égypte, on lit sur une pyramide : « L'Occident, région d'Osiris et des morts, est un séjour funeste; ne marche donc pas vers l'Occident, ceux qui y vont n'en reviennent plus. » Et, de fait, les explorations dans l'ancienne Égypte ne se sont pas orientées vers l'Ouest. Et le titre d'Empire du Soleil-Levant que porte le Japon, ne révèle-t-il pas d'antiques orientations d'astronomie sacrée ?

Le mobile religieux du déplacement est précisé de façon différente : chez les Bambaras du Niger, les migrations, même quand elles sont individuelles, ont pour point de départ le plus souvent les paroles d'un devin qui, d'ailleurs, indique le choix de la nouvelle résidence [5]. Dans les îles océaniennes, les indications divines sont formulées par des signes physiques : tempêtes ou maladies; les dieux sont contraires et il faut émigrer [6]. Dans l'antiquité, Énée est sans cesse ballotté par les oracles.

Recherche des terres promises

Parfois, c'est un peuple qui se déplace de sa propre volonté parce qu'il se sent poussé par un ordre de la puissance divine. Combien de peuples ont erré, nomades, à la recherche d'une terre promise ? Parfois les routes leur étaient tracées par la voix de prophètes; l'histoire juive est significative [7].

Voici un exemple moins connu quoique plus près de nous : en Wurtemberg et Bavière, entre 1815 et 1830, s'étendit une véritable crise de superstition avec croyance à l'avènement prochain de l'Antéchrist; des villages entiers partirent en charrettes pour se rendre en Palestine par la Pologne, la Russie et le Caucase, et y attendre le Messie qui y jugerait le monde. Les premiers groupes furent massacrés par les Kurdes; les seconds s'arrêtèrent en Russie méridionale, le plus près possible de la Terre Sainte, et y formèrent ces curieuses colonies souabes qu'on trouve auprès de la mer Noire et notamment en Bessarabie.

5. Monterl, *Djenné*, p. 137.
6. Lévy-Bruhl, *L'Anthropologie*, 1930, XL, p. 290; voir aussi chapitre « Sites et histoire du peuplement », p. 1 *ter*.
7. Voir chapitre « Sites et histoire du peuplement », pp. 1 et 2.

Non loin de ces colonies vivent d'autres émigrants religieux qui ont accompli aussi un voyage qu'on pourrait qualifier d'apocalyptique : les Lipovans, descendants de ces croyants russes du XVIe siècle qui avaient refusé la réforme du patriarche Nicon, ont cru aussi, dans leur malheur, à l'approche de la fin du monde, et ils sont partis tantôt vers l'Ouest sibérien à la recherche du royaume légendaire des Eaux blanches, tantôt vers le Sud pour se rapprocher de Jérusalem, mais eux aussi furent arrêtés par les Turcs et ils se fixèrent dans les marais des deltas de la mer Noire, où ils vivent aujourd'hui misérablement en des cabanes de bois, de la pêche aux esturgeons et du ramassage du caviar. En Chine, l'Empereur Wou (140-87 avant J.-C.), grand patron du Taasme, envoya diverses missions chargées de découvrir le chemin du Paradis, notamment vers le Kouen-louen et sur la mer Orientale[8].

Chez les anciens Celtes, les régions du soleil couchant étaient considérées comme les lieux de l'éternelle lumière, remplies d'îles radieuses; la croyance à ces îles fortunées a entraîné chez les Bretons et surtout chez les Irlandais de nombreux voyages; le plus ancien texte mythologique irlandais est le voyage de saint Brandon à la recherche du paradis[9]. Les Terres promises, les Eldorados des hommes, n'ont pas été toujours les pays de l'or ou des richesses matérielles. Bien des endroits ont attiré des foules par les bénéfices spirituels qu'on y acquerrait; à côté des déplacements vers les métaux précieux, il est nécessaire de parler de ces innombrables voyages vers des endroits saints. Au moyen âge, il y eut de véritables « *rush* » vers les lieux d'indulgences; ainsi lorsque le pape Honorius III accorda en 1216 une indulgence plénière à tous ceux qui visiteraient la petite église de Sainte-Marie-des-Anges, près d'Assise, chapelle dite de la Portioncule, des foules commencèrent à défiler, et ce minuscule sanctuaire, père du mouvement franciscain, allait devenir un des premiers lieux de sanctification de la chrétienté, l'égal de Saint-Pierre de Rome ou de Saint-Jacques de Compostelle; dès 1219 s'y réunissaient de grandes assises franciscaines, plus de cinq mille personnes logeant en des cabanes de roseaux dans la forêt dont le souvenir a été conservé sous le nom de « champ des Nattes »[10].

Des richesses du domaine surnaturel ont groupé les hommes autant que les richesses naturelles, des villes comme Lourdes, Bénarès ou Kairouan ont exercé des attractions autrement gran-

8. M. Grasset, *La pensée chinoise*, 1934, p. 508.
9. Paul Troffran, *Le merveilleux voyage de saint Brandon à la recherche du paradis*, Paris, 1925, p. 195.
10. Marthelot.

des et autrement continues que les villes de l'or comme Dawson City ou Coolgarlie.

Dispersions et expulsions religieuses

Beaucoup de migrations religieuses se sont produites par la force. Les religions ont souvent un certain caractère sectaire du fait même qu'elles sont une croyance; la guerre sainte, forme particulière de déplacements religieux, a été proclamée par maintes religions; c'est notamment une notion essentiellement musulmane. Le vrai croyant est un combattant; de là l'aspect guerrier de beaucoup de saints musulmans, par exemple Sidi Okba, le conquérant de l'Algérie. L'œuvre pie par excellence est le *ribat* ou séjour dans les garnisons frontières, sortes de retraites mystico-militaires.

L'ostracisme religieux s'est traduit géographiquement par des refoulements, des expulsions. Les exemples abondent ; l'histoire du peuple juif est un cas expressif; depuis la grande dispersion, la *Diaspora*, sous Titus et Adrien, que de fois ils furent chassés : chassés d'Angleterre en 1290, chassés du Midi de la France en 1395, d'Espagne et de Sicile en 1492, d'Allemagne hitlérienne en 1936... Ils ont souvent constitué de curieuses colonies de réfugiés comme ces *séfardies* de Salonique, chassés de l'Andalousie au XV[e] siècle et qui ont conservé leurs divisions en communautés de Tolède, Cordoue, etc..., et dont quelques-uns en 1912, lors de l'occupation hellénique, ont encore réclamé la nationalité espagnole. La plus récente de ces colonisations juives est le peuplement sioniste de Palestine; les Juifs y sont passés de 41.000 en 1895 à 314.000 en 1935, et ils ont fondé de toute pièce la grande métropole juive de Tel-Aviv. Ce retour des Juifs dans la terre d'Abraham est le type de ces colonisations spéciales à volonté et à signification religieuses.

L'histoire lamentable de ces refoulements religieux s'est produite bien des fois. On se rappelle l'odyssée des Arméniens et tout dernièrement des Assyriens, derniers restes de ces chrétiens Nestoriens qui jadis occupèrent un immense domaine de l'Iran à la Chine; ils avaient demandé en 1918 qu'on leur laisse le Djebel Hakkiari, mais les Turcs l'occupèrent; on les laissa errer dans la plaine irakienne où ils furent décimés par le climat; ils tentèrent, au moment de l'abandon du protectorat anglais en Irak, de se réfugier en Syrie française, mais ils furent massacrés par les Kurdes; aujourd'hui, on cherche à loger les survivants en quelque pays du Sud-Amérique, Panama ou Paraguay.

Au moyen âge, les Bagomiles, analogues aux Albigeois, eurent

une destinée aussi nomade; chassés de Bulgarie, ils passent en Serbie d'où ils sont expulsés en 1159 et se réfugient en Bosnie où plus tard ils seront absorbés par l'invasion musulmane.

Colonisations par minorités religieuses

Souvent ces migrations religieuses forcées ont été cause de nouvelles colonisations. Les sectes persécutées ont cherché des refuges en des pays lointains, de difficile accès ou de minime peuplement; elles ont accompli ainsi un travail de pionniers. Les Vaudois cherchèrent refuge dans le haut val Pellice de l'autre côté du Queyras et y installèrent un peuplement anormal en cette vallée de haute montagne; il en fut de même, sans doute, de la Vallouise en Briançonnais. Dans le Jura Bernois, les hauts plateaux froids et forestiers des Franches-Montagnes ont été surtout défrichés par des anabaptistes, chassés au XVI[e] siècle des évêchés de Bâle, Berne et Strasbourg, et rejoints au XVII[e] siècle par un autre contingent, expulsé de l'Emmenthal; on leur attribue l'extension des fromageries jurassiennes fabriquant le gruyère.

J'ai déjà parlé des peuplements mozabites, ces schismatiques musulmans qui, après avoir successivement occupé Tiaret, le Ziban, le Souf, se sont enfin réfugiés dans la Chebka du Mzab, en un des sites les plus désertiques du Sahara où ils ont fait surgir d'étonnantes oasis.

On connaît l'importance des persécutions religieuses dans les premiers peuplements d'Amérique : puritains anglais, catholiques d'Irlande, protestants français [11].

Les Russes, pour assurer la colonisation sibérienne, utilisèrent largement les expulsions religieuses; les Raskolnitz ou Starovères (vieux croyants) et aussi les catholiques polonais furent les premiers éléments du peuplement agricole et succédèrent aux chasseurs de fourrures moscovites.

En Palestine, les colonies agricoles sionistes ont changé le paysage du pays, et c'est bien un fait religieux qui a ramené les juifs en Frets Israël. Ils n'auraient certainement pas accepté de

11. C'est un calviniste français, Villegagnon, qui a fondé Rio de Janeiro; un catholique irlandais Higins gouvernait Conception du Chili au moment du passage de la Pérouse...

Si les schismes religieux ont été cause de migrations, la pureté religieuse ne l'a pas été moins; c'est par purisme mahométan que les Almoravides partirent du Sénégal, traversèrent le Sahara et se lancèrent, au XI[e] siècle, à la conquête du Maroc pour le sanctifier, et les Almohades remplirent à peu près la même mission un siècle plus tard.

faire la même expérience à Ceylan ou dans l'Est africain, cependant beaucoup plus riche.

On se rappelle l'histoire de la secte des Mormons, fondée en 1827; leurs premiers établissements se fixent dans le Missouri; chassés, ils passent en Illinois, pour aboutir enfin en 1850 dans l'Utah où ils fondent Salt Lake City.

L'œuvre de la colonisation des terres neuves ou des pays déshérités a été assurée pour une part assez large par les effectifs fournis par les minorités ou les schismes religieux. Les persécutés pour leur foi ont été souvent d'excellents colons, et cette frange pionnière de l'humanité, dont Bowman [12] nous a retracé différents tableaux, est occupée en plusieurs de ces secteurs par des pionniers d'origine religieuse. La religion fut ainsi, par son ostracisme même, une cause d'extension du peuplement humain sur le globe.

Nomadisme des prêtres et hommes de Dieu. L'esprit missionnaire

Cette frange pionnière n'a pas été seulement occupée par les réfugiés religieux, elle a été aussi gardée et avancée par des religieux animés de l'esprit de prosélytisme. Combien de voyages lointains ont été entrepris pour répandre des croyances, pour évangéliser ? Et la parole missionnaire par excellence : « Allez enseigner toutes les nations », a été entendue de bien des hommes.

Toutes les religions, il est vrai, ne sont pas également animées d'expansion. La religion catholique a développé une véritable armée de missionnaires : 30.000 d'après les statistiques de la Propagation de la Foi. Les Protestants et aussi les Musulmans ont des formations missionnaires. Le bouddhisme a essaimé jusqu'en Corée et au Japon.

La préoccupation de l'évangélisation fut la cause de bien des découvertes. Au XIIIe siècle, des moines franciscains partirent à travers l'Asie à la fois par piété et par désir de christianiser [13]. Au XVe siècle, une des causes des grands voyages a été la mystique chrétienne de la maison portugaise. L'infant Enrique espérait que les infidèles, au-delà du Cap Bojador, seraient plus faciles à convertir, ce qui se vérifia exact, il se préoccupait aussi de trouver le fameux royaume du prêtre Jean.

Beaucoup d'apôtres ont été de grands voyageurs : un saint Paul, un saint Martin. Dans les premiers temps du christianisme,

12. Bowman, *The pioneer Fringe.*
13. Odoric de Pordenone.

on note d'extraordinaires voyages apostoliques pédestres : d'Antioche à Autun, de Smyrne à York. Les moines irlandais se distinguèrent particulièrement par leurs voyages; un saint Colomban vint d'Iona à Luxeuil; saint Cartach et quelques compagnons quittaient à la rame le port de Youghal au sud de l'Irlande pour venir fonder en Haute-Italie le célèbre monastère de Bobbio, entre Milan et Gênes.

Ce fut parfois même une forme de sainteté que d'être itinérants; on a appelé saint François d'Assise « l'errant de Dieu », sans gîte comme sans richesse; à la même époque, saint Dominique fut aussi un grand transporteur de foi. Ces deux saints fondèrent un nouveau type d'ordre religieux, non plus attaché à des monastères, mais itinérants et prédicateurs, les Frères Prêcheurs ou Ordres mendiants.

En Russie, il se fonda des ordres pratiquant une vie uniquement vagabonde; c'étaient de véritables « nomades de Dieu »; le vagabondage apparaît même comme une des formes de piété des mystiques russes, les *yourodivy* (fous de Dieu). Ces saints fuient la société et s'enfoncent dans la forêt, dans les *ourmany* du nord; l'errantisme se répandit surtout parmi les vieux croyants de la Russie du nord-est[14].

Chez les bouddhistes du Tibet, et même de Ceylan, les moines, plus que les marchands, sont l'élément voyageur; sans bagage, sans argent, ces chemineaux cléricaux vivent de la charité publique; les uns cherchent un maître spirituel capable de les aiguiller sur la voie de la suprême sagesse, d'autres sont en quête d'initiations mystiques, certains rêvent de découvrir des livres cachés par les anciens *lamas* qui renouvelleront leur vie intérieure, il en est qu'anime le désir d'étranges rencontres, de singulières communions avec des êtres autres qu'humains[15]. Le Bouddha, lui aussi, a passé sa vie à circuler « dans la robe jaune des nomades sans foyer »[16]. Ce nomadisme des moines hindous était souvent saisonnier; ils passent l'hiver dans les monastères, mais l'été ils prennent la route en quête d'aumônes, et les couvents se vident. L'Inde est parcourue sans cesse par ces curieux errants, plus ou moins religieux, *fakirs*, *yogis*, illuminés mais aussi charlatans ou prestidigitateurs, singuliers colporteurs de croyances ou de recettes religieuses qui ont certainement joué un rôle important dans le brassage des idées et des nouvelles à

14. Durant la persécution soviétique, les prêtres orthodoxes reprirent les anciennes habitudes itinérantes, ils se groupèrent en une association secrète, les *begung*, les courants qui parcoururent à pied toute la Russie, se réunissant dans des grottes ou des greniers.
15. A. David Neel, *Au pays des brigands gentilshommes*, p. 165.
16. H. Oldenberg, *Le Boudha*, p. 159.

travers toute la péninsule[17]. Au Japon, des moines voyageurs, dits *yamabushie*, circulaient sans cesse entre les monastères[18].

Chez les Musulmans, le rôle de ces colporteurs en religion est considérable aussi; parfois ils sont à la fois négociants et demi-moines, comme ces colporteurs en épicerie ibadite, originaires de l'île de Djerba, ou encore ces « *haoussas* » du Nigeria ou du Cameroun. En Côte d'Ivoire, l'islamisation fut commencée dès le XIII[e] siècle par les commerçants mandés et continuée par leurs successeurs qui fondèrent la ville de Kong; les marchands d'esclaves ont joué un rôle particulier dans la propagation de l'Islam, notamment les Zanzibaristes, qui avaient installé des camps retranchés jusque sur les rives du Congo; au Nyassaland, l'islamisation a été commencée vers 1870 par les raids des Arabes de Zanzibar et s'est maintenue depuis la suppression de la traite des Noirs grâce aux colporteurs musulmans, les banians[19]; en Éthiopie, l'organisation du colportage, assez développé, est spécifiquement musulmane; ce sont les *nagades* qui ont largement contribué à la diffusion de l'Islam. Au Soudan, on rencontre souvent des hommes, un chapelet à la main, qui se disent *talibés*, élèves de tel ou tel grand marabout ou de tel ou tel saint personnage mort ou vivant; ces vagabonds religieux vivent de la générosité publique; ils constituent un élément important du prosélytisme musulman et de l'unité de l'Islam; ils subissent les variations des conditions économiques : on a pu constater leur multiplication durant la crise de 1932, et leur résorption aux époques de prospérité.

Les persécutions ont été une cause fréquente du nomadisme religieux, nous l'avons vu en étudiant les types de peuplement[20]. En Russie, lors des persécutions contre les Raskolniks (vieux croyants) au XVIII[e] siècle, apparut la secte des *Bégouny* (les fuyants), qui fuyaient les autorités en se cachant dans les forêts et les cavernes. Cette secte réapparut au temps des persécutions soviétiques à la fois chez les orthodoxes et chez les musulmans.

Pierre Deffontaines.

17. S. Lévi, *Népal*, I, 365.
18. Asakava, *La place de la religion dans l'histoire économique du Japon*, dans *Annales d'histoire économique*, mars 1933, pp. 125-140.
19. L. Massignon, *Annuaire du Monde musulman*, 3[e] édition, 1929, pp. 224-260, et Marty, *Études sur l'Islam en Côte d'Ivoire*, Paris, 1922.
20. Voir « Sites et histoire du peuplement », par Role, pionnier des moines et hommes de Dieu, p. 16.

LIBERTE D'ENSEIGNEMENT ET TOTALITARISME SCOLAIRE

Le principe de la liberté d'enseignement ne sera pas inscrit dans la déclaration des droits. Ainsi en a décidé la majorité. Je veux dire ce que je pense de ce vote dans la revue qui a publié mon essai sur *L'Éducation chrétienne et le laïcisme scolaire.*

S'il y a un terrain où doivent être affirmés la liberté et le respect de la personne humaine, c'est bien d'abord en matière d'enseignement et d'éducation. Ici, nier ou omettre, c'est affirmer. Aussi c'est un devoir absolu pour tout homme de lutter contre tout totalitarisme éducatif. L'enseignement et l'éducation ne doivent pas être un nouveau pouvoir. L'enseignement doit grandir et se développer suivant sa voie. Il ne doit pas être accaparé par un parti ou pour une raison d'État. Il doit être libre. On n'emprisonne pas l'esprit dans les murs d'une prison. La vérité de l'homme ne se trouve que dans la liberté.

Mais, disons-le tout net : liberté en matière d'enseignement n'est pas libéralisme scolaire. Affirmer que l'éducation doit se faire sous le signe du respect de la personne humaine, ce n'est pas souhaiter l'anarchie scolaire et la division de la nation, c'est simplement condamner toute espèce de nazisme éducateur. Nous affirmons que l'homme est plus grand que la société qui le nourrit. L'homme doit recevoir de la société, il ne doit pas être assujetti par elle.

Cela nous amène à préciser un passage obscur et incomplet de notre récent article sur *L'éducation chrétienne et le laïcisme scolaire*. Des amis nous l'ont demandé, et des lettres diverses nous ont fait comprendre que notre texte avait provoqué des contresens. Nous préciserons par ce qui suit :

1° Nous pensons que l'éducation fondamentale de l'homme doit être faite dans un climat de liberté, et qu'en aucune manière l'État n'a le droit d'imposer une métaphysique ou une religion. L'homme est une personne, et son cœur ne revient qu'à Dieu : « Rendez à César ce qui appartient à César, et à Dieu ce qui appartient à Dieu. » Il est criminel de vouloir donner à César ce qui doit être remis à Dieu. Aussi, avec Mgr Bruno de Solages,

nous n'admettons à l'école publique qu'une éducation incomplète de l'homme, celle qui relève du social et qui veut former le citoyen. Je précise ma pensée. Quand nous voyons que nos dirigeants des syndicats définissent la laïcité d'après Voltaire seul, se refusant de nommer Pascal pour équilibrer le symbole, nous sentons une menace et l'approche d'un combat. Quand, dans les revues, on nous parle continuellement *d'éducation* laïque et *d'instruction* religieuse, nous nous demandons si l'on ne veut pas supprimer la seconde au profit de la première. Quand on ajoute qu'il faut créer autour de l'école tout un réseau d'œuvres périscolaires et post-scolaires laïques, qui seules doivent être subventionnées par l'État, alors nous pensons invinciblement au nazisme qui, suivant la parole d'Hitler, devait pouvoir conduire du berceau à la tombe l'Allemand sans qu'il ait senti une seule fois le besoin de liberté. Surtout, quand nous voyons que l'on élimine les croyants de l'enseignement public; quand, tout récemment encore, on refuse de corriger au concours d'inspection primaire les copies d'un candidat parce que celui-ci est catholique, alors, devant tant d'insolences et d'hypocrisies, un dégoût nous prend à la gorge : les jeux sont faits, tout le reste est de la comédie.

L'éducation laïque n'a qu'une fonction : l'éducation du citoyen. Le citoyen n'est pas l'homme tout entier. L'école n'a pas le droit d'accaparer tout l'enfant. Celui-ci a le droit de trouver sa vie personnelle quelle que soit la métaphysique qui l'animera. L'enfant n'appartient pas à l'État.

II

2° Quand je parle de nationaliser l'enseignement libre, il faut bien me comprendre. Nationaliser n'est pas supprimer, mais intégrer. Il y a dans l'enseignement français des secteurs libres, il y a des secteurs uniformes. Je condamne le libéralisme scolaire anarchisant qui n'imagine que secteurs libres. Je condamne le totalitarisme laïciste qui ne voit que des secteurs uniformes. Quand je dis qu'il doit y avoir, dans des villages divisés de croyances, des écoles uniformes, c'est-à-dire dispensant une éducation laïque, basée sur le respect des consciences, je crois avoir décelé là un secteur où l'uniformité est nécessaire. J'applique ici le principe énoncé par le P. de Lubac : « Il est normal que l'État qui a la charge du bien commun et de l'unité nationale impose certaines conditions à l'ouverture des écoles, écartant celles qui n'assureraient vraiment pas un service public ou qui seraient une cause sérieuse de division. » C'est bien mal lire mon texte que de

penser que je veuille généraliser cette expérience à tous les échelons. Je pense au contraire que *la liberté doit être rendue possible là où elle est normale.* Mon article demande seulement que l'on s'adapte à l'école publique et il *s'insurge contre ceux qui la condamnent à priori.* A cet effet, je me réfère à l'Église primitive qui s'est adaptée aux écoles de la cité et qui n'a réagi que lorsque Julien l'Apostat, en 363, essaya d'imposer une hellénisation totalitaire. Je pense tout à fait qu'il *faut lutter de toutes nos forces contre le totalitarisme laïciste qui menace l'école laïque.* Mais je pense aussi que *cette lutte ne portera ses fruits que si, luttant seulement contre le totalitarisme, on accepte loyalement ce qu'il y a de juste dans l'institution elle-même.*

III

Enfin un enseignement national non seulement doit prévoir des secteurs d'uniformité et des secteurs libres, mais encore il doit être profondément dans son ensemble, profondément animé *par la mystique du respect de la personne humaine et de la liberté.* Nous ne devons former à l'école ni de petits libres-penseurs, ni des indifférents, ni des marxistes, ni des cléricaux, mais des hommes libres. Ce qui est d'ordre de la science doit être appelé science. Ce qui est d'ordre de la croyance doit être appelé croyance. *Refuser de poser le problème de la croyance à l'école laïque, c'est en fait vouloir imposer à d'autres sa croyance :* c'est une hypocrisie. L'idéal humain, l'éducation, la morale et même l'esthétique et l'histoire ne relèvent pas de la science seule. Éduquer un homme, c'est proposer un type humain privilégié. Il s'agit de savoir si *le type humain que l'on proposera sera assez riche et assez ouvert pour comporter comme normale la vie religieuse, ou si secrètement il voudra l'exclure.* Je pose cette question aux laïcistes français : « Pourquoi n'avez-vous pas mis dans la constitution française l'enseignement sous le signe du respect de la personne humaine et de la liberté ? Avez-vous l'intention, sous couvert de neutralité, de déchristianiser la France ? » L'élimination systématique des catholiques croyants dans certains secteurs de l'enseignement m'incite à le penser.

Je voulais dire cela dans la revue qui avait accueilli mon essai sur *L'Éducation chrétienne et le laïcisme scolaire* à la fois pour ne pas égarer ses lecteurs et pour bien prendre position face à tout totalitarisme quelle que soit sa couleur.

Avril 1945.

S. Gérard.

LIVRES

Lucien Crouzil, doyen de la Faculté de Droit canonique de Toulouse : *Quarante ans de Séparation (1905-1945)*. In-8°, Didier, Paris et Toulouse, 1946.

Voilà une mise au point parfaitement nette et singulièrement utile par l'abondance et la précision des renseignements qu'elle rassemble. Quarante ans après la Séparation, M. le doyen Crouzil définit les modalités d'application de la grande loi du 9 décembre 1905. Le législateur annonçait à cette époque l'intention de séparer de l'État les Églises, en particulier l'Église catholique, qui lui était liée par le Concordat, de garantir la liberté de conscience pour tous les citoyens et la liberté de culte pour toutes les sociétés religieuses (entre lesquelles cessait toute distinction de cultes reconnus ou non reconnus). Comment ce but a-t-il été atteint ? Comment les administrations publiques, les tribunaux, le Conseil d'État ont-ils interprété les dispositions de cette loi organique ? Telle est essentiellement la question à laquelle répond cette savante étude. L'auteur n'a pas voulu traiter de toute la « question religieuse », sur le plan national, pendant le dernier demi-siècle. Il écarte par exemple tout ce qui touche au régime des congrégations, et, sauf dans les vingt dernières pages, ne touche pas au problème scolaire. Son effort vise à dire ce que sont les conditions juridiques qui sont faites à l'exercice du culte pour l'Église catholique en France.

Après avoir dans une première partie étudié la loi de Séparation dans son texte, M. Crouzil montre comment, de 1905 à 1924, elle a dû être profondément modifiée. La double condamnation pontificale de 1906 contre le principe de la loi, puis contre le régime pratique des associations cultuelles qu'elle établissait, a animé la résistance catholique en France, laquelle à son tour s'est imposée comme une réalité de fait aux gouvernants. Il a fallu dès 1907 laisser les catholiques en possession des églises, admettre qu'ils s'y réunissent librement et sans formalités, et que les édifices du culte et leur mobilier restassent à leur disposition. Cependant, le divorce entre l'État et l'Église achevait de se consommer par la loi de 1908 et par une mésintelligence entre les pouvoirs publics et la société catholique qu'atténuait seule la relative impartialité du Conseil d'État.

Dans cette perspective, purement de juriste et de canoniste, l'auteur n'avait évidemment qu'à se préoccuper des textes législatifs, des arrêts des cours et des tribunaux, de la pratique administrative, pour définir les droits dont les catholiques furent privés, ceux qui leur furent ou garantis ou concédés. Toutefois, il me semble qu'il aurait lui-même servi son dessein s'il avait esquissé en arrière-plan une analyse de l'évolution de l'esprit public dans le pays, qui serait souvent nécessaire pour expliquer l'évolution du droit. Il paraîtra que les dix lignes de la page 207, qui font allusion aux conséquences de la guerre de 1914, au dévouement du clergé dans la grande crise nationale, sont bien rapides pour amener ce que M. Crouzil appelle d'un mot un peu fort « la réconciliation de l'Église et de l'État » (et que je me serais contenté, suivant l'image de l'auteur lui-même, d'appeler « la transformation du divorce en séparation amiable »). Une étude sociologique et psychologique, si brève qu'elle pût être, n'aurait-elle pas dû introduire le chapitre consacré aux deux importantes décisions de 1924 : reprise des relations diplomatiques avec le Vatican; élaboration d'un nouveau régime cultuel, celui des associations diocésaines ?

Du point de vue juridique, M. Crouzil montre excellemment l'importance de ces deux modifications du statut des vingt années précédentes. En fait, pour la vie pratique et matérielle de l'Église, les conséquences ont été insignifiantes. Qui parmi les fidèles, je ne dirai pas se soucie d'utiliser, mais sait

seulement les moyens que les diocésaines dans leur actuelle constitution offriraient d'assurer au culte les ressources qui lui deviennent de plus en plus nécessaires ? D'ailleurs, « par la solution que donnent les diocésaines, l'Église n'obtient satisfaction, — satisfaction incomplète, — qu'en ce qui concerne les besoins du culte, alors que le culte n'est pas toute la religion. ».

Aussi M. Crouzil a-t-il tenu dans une troisième partie, qui est techniquement du plus haut intérêt, à définir les réformes souhaitables dans le cadre du régime de la Séparation pour donner à la religion des conditions juridiques de vie équitables. Il en voit cinq, portant sur :

— les *presbytères*, qui devraient logiquement être mis gratuitement à la disposition du curé, — ce que permettrait une très légère retouche de la loi de 1907 (et j'ajouterais ce qui, en évitant une foule de querelles locales irritantes, contribuerait plus qu'on ne croit à la paix religieuse);

— les *charges* grevant les biens qui appartenaient aux établissements publics du culte, et qui devraient et pourraient, le plus souvent sans difficulté, être exécutées;

— les *associations*, dont le régime en France, remontant à la loi de 1901, est vraiment trop étroit, et devrait, de l'opinion de tous les jurisconsultes, être modifié pour admettre, comme en Belgique, que les associations à but désintéressé soient capables de recevoir dons et legs;

— les *fondations*, dont le régime appelle des remarques analogues : M. Crouzil prône à juste titre l'introduction dans notre droit de la catégorie des fondations directes, qui n'est d'ailleurs pas totalement inconnue, puisque pratiquement les diocésaines fonctionnent presque sur ce mode;

— les *écoles confessionnelles*. Le dernier chapitre, qui leur est consacré, ne manquera pas d'attirer l'attention. Se plaçant sur le terrain juridique, M. Crouzil établit, avec des arguments qui méritaient d'être proposés aux tenants du « retour à la légalité républicaine », que les subventions aux écoles libres sont permises même d'après la législation antérieure à la Révolution nationale. D'autre part, il soutient, avec une netteté qui ne s'embarrasse pas de prudence politique, qu'il est nécessaire d'inscrire la liberté d'enseignement dans la Déclaration des Droits et qu'il ne saurait y avoir de liberté sans subventions officielles.

Soit. Mais alors comment ne pas regretter que ces réformes n'aient pas été un peu plus fortement motivées pour l'opinion, du jugement de qui dépend en définitive leur solution ? Comment ne pas constater, surtout pour ce chapitre sur l'enseignement, qui fait un peu plaqué sur une étude dont l'objet n'appelait pas immédiatement l'examen de ce problème, qu'un débat aussi important, qui sera tranché non point selon des considérations de droit, mais selon les dispositions d'une société donnée, ait été posé en dehors de tout le contexte psychologique et politique que je disais tout à l'heure ?

A. Latreille.

R. P. Trilles : *L'âme du pygmée d'Afrique*. Éditions du Cerf.

Le P. Trilles a extrait de ses travaux sur les pygmées du centre de l'Afrique une étude d'ethnographie religieuse. Observateur minutieux, ses descriptions se classent parmi les meilleures du genre. Par malheur, le problème pygmée est devenu un cheval de bataille, et le P. Trilles ne s'est pas défendu de l'enfourcher. Sa position théorique appelle des réserves. Les pygmées, dit-il, ont des conceptions religieuses particulièrement pures; ou bien ils ont créé d'eux-mêmes une métaphysique très haute, ou bien ils sont les témoins de la Révélation primitive. Et la première hypothèse est invraisemblable... Il voudrait nous enfermer dans ce dilemme. Mais encore faudra-t-il en admettre le point de départ; or, le monothéisme pygmée et les différences irréductibles entre les Pygmées et leurs voisins Bantou n'apparaissent avec netteté qu'au moment où le théoricien, reprenant la barre, redresse l'observateur. L'évolution humaine est conçue de façon un peu naïve, et le problème de l'ancienneté des Pygmées bien vite résolu. Enfin, l'auteur institue sur la langue pygmée, dont l'existence même a été contestée, de longues discussions où interviennent de nombreuses autorités. Mais il ne nous dit pas quels maté-

riaux il a recueillis dans leur langue propre et lesquels dans la langue de leurs voisins, qu'ils ont adoptée; il semble que cette seconde part soit la plus importante; comment alors mettre en avant la « pureté » de l'idéologie pygmée ? Sachons gré au P. Trilles des documents qu'il apporte à la connaissance de l'Afrique, mais gardons notre prudence quand nous le suivons dans ses interprétations.

LÉOPOLD LESEINE : *Harmonie conjugale*. Spes, 1946, 50 fr.

L'auteur, se fondant sur le dogme et la spiritualité catholiques, montre aux époux chrétiens comment leur union est vivifiée et sauvée par le Christ. On aurait aimé pour un si grand sujet un style moins lyrique, moins d'aphorismes, une attention plus grande aux humbles amours humaines et à la vie quotidienne.

P. C.

MAURICE CHAVARDÈS : *Le Fils de l'Homme. Une vie de Jésus*. P. Clairac, Éd., 1946, 90 fr.

Écartant toute préoccupation d'ordre historique et critique, l'auteur s'est proposé de retrouver le sel et la flamme de l'Évangile; ainsi qu'il nous en avertit, il y met « beaucoup d'amour et quelque vocifération ».

Ces méditations frémissantes d'un laïque — et d'un poète — donneront aux jeunes chrétiens le désir d'un contact direct et vivant avec l'Écriture. Puissent-elles aussi secouer l'apathie des médiocres, qu'il faut, nous dit M. C., débusquer « jusque dans le lieu saint ».

Regrettons cependant que l'auteur ne se soit pas limité aux données évangéliques et ait prêté parfois une oreille complaisante à des légendes ou même à son imagination. Regrettons aussi qu'il n'ait pas suivi les textes canoniques de plus près et qu'il leur ait préféré bien souvent une élégante paraphrase. Nous sommes tenté, songeant aux quatre Évangiles, de répéter après le P. Lagrange : « Ils sont la seule *Vie de Jésus* qu'on puisse écrire. Il n'est que de les comprendre. »

P. C.

LOUIS DE VILLEFOSSE : *Lamennais ou l'occasion manquée*. Éd. J. Vigneau, 1945, 192 fr.

« L'amour et la haine sont des instruments de connaissance », lisions-nous dans de toutes récentes réflexions sur l'histoire et la sociologie... Le livre de M. de V. vient — bien involontairement sans doute — illustrer cette thèse. C'est *une histoire passionnée* qu'il nous offre, mais sa passion est davantage activité de compréhension que cause d'erreur. Avec Félicité de Lamennais, nous vivons « le grand scandale du XIXe siècle », dont a parlé Pie XI, cette « occasion manquée », dit l'auteur, qui consacra jadis un ouvrage à Machiavel. A sa suite, nous nous enthousiasmons, espérons, nous révoltons, perdons pied... « Féli, tu étais plus vivant pour moi que des êtres de chair et de sang... »

Un beau livre, où revivent les grands ancêtres du catholicisme social : Lamennais, Montalembert, Lacordaire et bien d'autres. L'historien impartial, à l'œil sec, exigera peut-être des nuances; le théologien fera certainement bien des réserves; tous ceux qui sont engagés dans la vie de l'Église conserveront au cœur une brûlure et une amertume.

P. C.

AZIMUTHS

Christianisme de choc.

Voici que s'achève l'an premier de l'ère atomique. Les régions du Pacifique ont été les premières à en éprouver les manifestations que l'on sait. Pour célébrer cet anniversaire *La pensée*, dans son numéro 7, pp. 79 et 39, a traduit de l'Américain pour ses lecteurs le compte-rendu de l'expérience du Nouveau Mexique sans rien omettre « d'un texte si curieusement révélateur de l'état d'esprit des savants et des officiers américains ». Les préparatifs sont d'abord contés heure par heure. On mesure ensuite le temps par minutes.

L'émotion devint extrême dans l'abri de commande à mesure qu'approchait le moment décisif. Les divers points d'observations étaient reliés à cet abri par radio, et, pendant les vingt dernières minutes, le Dr Allison, de l'Université de Chicago, fit par ce moyen des annonces périodiques de l'heure.

Ces signaux, « moins vingt minutes », « moins quinze minutes », et ainsi de suite, augmentaient constamment la tension nerveuse jusqu'à sa limite extrême. Dans le groupe de l'abri de commande, qui comprenait le Dr Oppenheimer et le général Farrell, tous retenaient leur haleine et priaient avec l'intensité d'un moment inoubliable pour chacun de ceux qui l'ont vécu.

A « moins quarante-cinq secondes », le mécanisme fut déclenché.

C'est ensuite au général Farrell de nous faire ses confidences :

... On peut affirmer que la plupart d'entre nous priaient, et plus intensément qu'ils n'avaient jamais fait. Si l'expérience réussissait, elle justifierait l'intense effort accompli pendant plusieurs années par des dizaines de milliers d'êtres humains, hommes d'État, savants, ingénieurs, fabricants, soldats, et bien d'autres dans les activités les plus variées.

Après l'extraordinaire torrent de lumière,

la tension dans l'abri cessa brusquement et tous commencèrent à se féliciter mutuellement. Chacun pensait : « Ça y est! » Arrive que pourra, maintenant que tous savaient l'impossible tâche scientifique accomplie. La rupture en masse des noyaux atomiques n'était plus seulement un rêve des théoriciens de la physique. Elle se montrait presque adulte dès sa naissance. Il y avait là une immense force nouvelle disponible pour le bien comme pour le mal. Le sentiment général, dans l'abri, était que tous ceux présents à cette naissance avaient le devoir de consacrer leur vie à la mission, de faire en sorte que ces conséquences fussent toujours bienfaisantes et jamais nuisibles...

Tous semblaient aussi particulièrement sensibles au fait d'avoir été présents au début d'une ère nouvelle, celle de l'énergie atomique, et avaient conscience de leur responsabilité comme guides dans l'emploi vers des buts humains des forces immenses qu'ils venaient de déchaîner pour la première fois dans l'histoire...

Trente secondes plus tard, l'onde de choc arriva d'abord, exerçant une pression violente sur les gens et les choses, immédiatement suivie par le rugissement puissant, prolongé, solennel comme une annonce du jugement dernier, faisant sentir aux pauvres choses que nous sommes le blasphème que nous commettons en osant manier des forces dont le Tout-Puissant s'était jusqu'alors réservé l'usage.

Les pasteurs américains ont eu là une occasion de filer d'admirables analogies entre la colonne de l'Exode au désert de Sinaï, et sa concurrente de treize kilomètres de hauteur au désert de New-Mexico. Celle-ci n'est-elle pas le signal du départ vers une nouvelle civilisation ? Une philosophie aussi sensible aux techniques que l'est le marxisme a dû sentir ses infrastructures ébranlées par l'explosion. Et par infrastructures je n'entends pas seulement l'optimisme soviétique, mais plus profondément les techniques industrielles : l'énergie atomique peut avoir d'autres façons de changer la face du monde que de la décaper.

Conversions posthumes.

Au Moyen-Age on s'arrachait les corps des grands hommes. Actuellement on se dispute leurs esprits. Nouveaux Orphées, les philosophes marxistes ne se contentent pas de mettre en ordre la surface de l'univers. Ils descendent chez les morts et les ramènent, bon gré mal gré, marxisés.

L'apologétique chrétienne d'il y a vingt ans se fiait aux derniers sacrements pour posséder Pasteur. Cette fin l'avait encouragée à infléchir légèrement dans un sens catholique les déclarations spiritualistes du grand savant. Par trois articles de Paul Langevin, de Fernand Nitti, de Paul Dupuy, *La pensée* (numéro 7, pp. 3-28) rouvre le procès. Les faits sont présentés de façon intéressante et objective dans les exposés de Paul Langevin et de Paul Dupuy; mais l'article « curieusement révélateur de l'état d'esprit » du docteur Nitti m'arrêtera davantage. Nous en avons de bien subtils, mais le docteur Nitti leur rendrait des points, comme le prouvent quelques paragraphes de sa conclusion (p. 20).

Je ne pense pas que l'on puisse nier, dans le domaine scientifique, l'esprit matérialiste de Pasteur. Jamais ce savant n'a envisagé d'intervention surnaturelle dans les sciences. La puissance de son expérimentation vient surtout de sa liberté mentale dans l'interprétation des faits matériels...

Enfin, Pasteur se rendait parfaitement compte que l'amélioration de la condition humaine était étroitement liée à la connaissance du monde réel, et dans toute son œuvre l'application pratique découle des notions théoriques.

Dans toute l'œuvre de Pasteur, nous trouvons ainsi la démonstration expérimentale de la plupart des principes du matérialisme dialectique.

Avons-nous le droit de dire de ce fait que Pasteur avait l'esprit marxiste ? Pasteur ignorait tout de Marx. Les grands problèmes sociaux ne l'avaient jamais particulièrement intéressé. Il était spiritualiste, et l'on peut facilement trouver dans ses écrits des phrases autorisant à penser que, sur le plan philosophique, Pasteur reconnaissait une priorité à l'esprit sur la matière.

Les tendances personnelles et philosophiques de Pasteur peuvent nous intéresser à titre anecdotique. Mais ce n'est pas par elles qu'il est grand. C'est par son œuvre de savant. Or, ses recherches et ses travaux sont menés sur une base purement matérialiste. De plus, parce qu'il avait un cerveau scientifique admirablement organisé, les principes du matérialisme dialectique étaient spontanément appliqués par lui.

Ce n'est pas Pasteur qui a fait du matérialisme dialectique, mais c'est le matérialisme dialectique qui intègre parfaitement l'œuvre de Pasteur.

Lorsque nous parlons de la méthode dialectique à des savants, on nous objecte souvent qu'elle n'est en somme qu'une codification de la méthode scientifique, telle qu'elle était conçue par Pasteur, par Duclaux ou par Maurice Nicolle. Nous ne voyons aucun inconvéient à cela, et nous y souscrivons même volontiers.

L'évolution des phénomènes naturels étant elle-même dialectique, tout chercheur étudiant les phénomènes dans leur ensemble aboutit nécessairement à des conceptions dialectiques. Il nous semble que le travail serait singulièrement facilité si les savants étaient initiés à cette méthode : étude des phénomènes dans leur ensemble, contradictions internes, interactions, aspect social de l'étude des phénomènes de la vie. Cela est d'autant plus important que, dans l'état actuel de la science, l'étude du fait particulier absorbe la plupart des chercheurs. Nous voyons de temps en temps surgir des hommes doués d'esprit de synthèse, capables d'interpréter dans le détail et dans l'ensemble. Ces hommes appliquent inconsciemment les principes de la dialectique, et il est évident qu'une connaissance plus consciente de cette méthode augmenterait le nombre des élus.

C'est un peu le traitement que Justin faisait subir au divin Platon. De tels « anschluss » sont la conséquence fatale de toute foi qui comporte une interprétation de l'histoire. Les occasions et les résultats apologétiques ont donc surtout l'intérêt de mettre en valeur les exigences fondamentales et de forcer à descendre jusque là pour les réfutations valables. Les pommades apaisent le prurit des zonas et des eczémas; pour les guérir, il faut atteindre les systèmes nerveux et digestif.

Écoles des prophètes.

Michel Dupouey (dans *Esprit* nº 5, mai 1946) à écrit d'une encre corrosive un article intitulé « L'Église va-t-elle émigrer ? » Si je comprends bien le titre, il s'agit de savoir si l'Église va se tenir à l'écart de la cité en construction ou bien « d'elle-même, par la seule force du Verbe, clamé dans son intégrité, en esprit et en vérité, reprendre sa place dans la société » (p. 714).

Dupouey proclame d'abord sa foi à l'Église catholique, puis il développe certains griefs : la pauvreté humaine, le rachitisme du troupeau ecclésial, femmes, vieillards et enfants; spectateurs de liturgies où le frappent surtout les survivances de la culture byzantine, — le manque de force et d'efficacité à pousser la solution des problèmes de justice sociale, — le manque d'invention devant les problèmes nouveaux, tels que celui que pose actuellement l'enseignement, — le vieillissement des cadres. Toutes ces déficiences font apparaître l'Église captive, encerclée et immobile, hésitant à rompre les liens que la bourgeoisie a noués avec elle; elle reste interdite devant le dynamisme communiste dont elle ne sait distingur le sain et le vicié; elle se réfugie dans des processions, ou dans des rêves de franquisme.

Michel Dupouey promène là-dessus une plume jeune et furieuse, et agaçante quelque peu, comme ferait de sa fraise un dentiste amoureux. Plusieurs de ses amis en ont été gênés et le lui ont dit. A ses points, à ses exigences ont été faites plusieurs réponses, et, bien sûr, quelques-unes qu'on pouvait ne pas faire, et quelques-unes qu'on pouvait faire.

Dans *Témoignage Chrétien* du 5 juillet, Louis Beirnaert traite Michel Dupouey comme un professeur de silence traite un garçon

« grognon ». Il se laisse aller à un « mouvement de défense » devant la « poussée de fièvre » d'un élève à l'âge ingrat. Aux généralisations de Dupouey, il répond éloquemment par des généralités, des promesses et des prophéties, et des généralisations. « L'odeur d'apostasie », sentie par Bernanos, le relent de schisme, est sensible chez certains, mais la profession de foi de Dupouey doit lui valoir un débat avant la condamnation.

Il me semble facile à dire et agréable à lire qu'il est

singulièrement difficile et exaltant de tenir les deux bouts de la chaîne et d'être solidaire à la fois de l'Église et du monde, en rompant inlassablement avec le péché de tous

qu'il faut assurer la vitalité du christianisme et la présence de l'Église au monde, donner une main de fils à la hiérarchie en tendant une main de frère à l'humanité qui cherche, mais il me semble que le débat piétine. Les interlocuteurs, évitant toute précision historique ou tactique, se maintiennent à une grande hauteur de vues; mais le moindre parachute ferait bien mieux notre affaire.

Je puis me tromper, mais un début de réponse et d'importantes atténuations à la position de Dupouey, me semblent apportés par Mounier (même livraison d'*Esprit*) dans l'article auquel il a donné un titre flambant et unamunesque « L'agonie du christianisme ». La partie la plus typique ici de son article me paraît être entre les pages qu'il consacre à Bernanos et celles qu'il consacre au père Montuclard.

Le corps de l'Église est corrompu, disaient en substance certains jeunes chrétiens marxistes, abandonnons donc l'Église dans le royaume des corps; faisons avec les communistes le corps du monde et retrouvons au delà une Église invisible en esprit et en vérité. Leur position a ceci de juste que le corps de l'Église a assumé, dans les premiers âges de la chrétienté ,des fonctions — de gouvernement, de culture, de direction sociale et économique — qui ne lui sont pas essentielles, et dont elle dépouillera encore un assez grand nombre au profit de la cité laïque. Il y a là un mouvement de laïcisation qui commence à se révéler, malgré ses premières apparences, comme un mouvement interne à la vie de l'Église, bien qu'elle ne le commande pas toujours et se trouve parfois en tension avec lui. Mais ce mouvement ne nous rejette pas d'une Église visible sur une Église invisible. L'Église, réalité incarnée, ne peut être qu'âme et corps, ou elle n'est pas. Elle se retire lentement d'un corps d'emprunt, d'abord largement étalé sur les institutions des hommes, et diminuant, avec leur accession à la majorité, vers un corps moins diffus, mais non moins essentiel (p. 725).

... On ne saurait trop rappeler que le monde chrétien, sociologiquement considéré à un moment donné de l'histoire, n'est pas le christianisme, et qu'il peut même exprimer très infidèlement le christianisme (p. 727).

Quand le Christ a dit : « Mon royaume n'est pas de ce monde », il ne nous a pas dit que nous ne soyions pas de ce monde, mais que son message n'était pas directement destiné à l'heureux aménagement de ce monde. A cet aménagement, nous devons travailler en prise directe avec les difficultés de l'heure, et ne pas avilir la transcendance chrétienne dans des aménagements boiteux, ridicules devant le monde et ridicules devant Dieu. Depuis plus d'un siècle, les condensations de compromis, philosophiques ou sociales, théoriques ou pratiques, libérales ou intégristes, s'accumulent entre la Parole de Dieu dans l'Église, et les hommes. Elles marquent autant d'efforts ingénus et parfois héroïques pour domestiquer un rapport, celui du christianisme au monde, qui doit rester une zone de combat et d'affrontement direct. Ne recommençons pas, avec le christianisme révolutionnaire, le communisme chrétien ou je ne sais quelle autre vieillerie nouvelle (p. 724).

Michel Dupouey semble au contraire exiger que l'Église, pour être l'Église, prenne en charge l'aménagement de ce monde, et faire de sa réussite sur ce point une quasi-note de l'Église. Il en appelle à l'Évangile.

Mais si nous croyons, si nous en prenons conscience, si nous pensions à considérer les problèmes à la lumière de l'Évangile, le temps que nous mettons à écouter les opinions incertaines ou contradictoires, si nous jaugions les doctrines à la mode ou au pouvoir avec notre petit livre noir... (p. 712).

Mais de l'Évangile, il me paraît difficile de tirer des solutions immédiates aux problèmes proprement politiques (d'ailleurs l'Évangile décide plutôt des cas, qu'il ne résout des problèmes, à la façon dont Bach écrit en musique et non en prose son *Art de la Fugue*). Si nous nous laissons entraîner à « rivaliser avec les Stakhanovistes dans l'édification de la cité nouvelle » (p. 714) peut-être cessera-t-on de nous traiter de « châtrés » (*ibid.*) — je n'en suis d'ailleurs pas sûr, car il y a bien des définitions métaphoriques de la virilité — mais on nous lancera la jolie chanson de printemps que Shakespeare a introduite dans *Peines d'amour perdues*. Nous serons quinauds. Les nombreux épithalames historico-mondiaux chantés à l'Église n'ont jamais été suivis de mariages indissolubles; et les quelques flirts entre la civilisation et l'Église ont été traversés de bien des orages, répudiés violemment des deux partis. On ne voit pas pourquoi Dupouey réserve aux collages du passé tout son pessimisme, et, à celui qu'il préconise, tout son optimisme.

Il attaque la civilisation chrétienne du XIXe siècle. Dom Jean Leclercq, dans *La Revue Nouvelle* du 1er juillet (pp. 5 et 6), apporte quelques réserves à la conception romantique de la civilisation chrétienne du moyen âge. Il la connaît très bien :

En vérité, voudrions-nous revivre au moyen âge ? Ne disons rien de la misère matérielle — le marché noir de chair humaine a heureusement disparu — et relevons seulement quelques indices dont la fréquence, au cours du moyen âge, donne beaucoup à réfléchir : les conclaves très longs, les pontificats souvent courts, les papes fréquemment doublés d'un anti-pape — quand ce n'est pas de plusieurs —, le clergé légitime et, dans l'ensemble, honnête, mais ignorant, parfois même illettré, les seigneurs capables surtout de jouer à la chasse au détriment des petits cultivateurs, les guerres locales incessantes, au grand dam des petites gens, les manants braves, mais rudes, inconscients et peu éclairés sur le sens de leur vie et la valeur de leurs souffrances, fréquentant peu les sacrements, suivant une morale très grosse, les sectes apparaissant partout pour mettre en doute un point ou tout l'ensemble du dogme chrétien, la délation et le favoritisme sévissant à tous les degrés de l'échelle sociale, le brigandage et le banditisme au détour de tous les chemins, les cloîtres étant les seuls refuges non seulement de la vie parfaite, mais, semble-t-il, même des vertus les plus ordinaires aux chrétiens. Nous n'en sommes plus là, rendons grâces à Dieu.

Liberté de conscience.

Un autre père Lecler, jésuite celui-là, traite incidemment du moyen âge, dans les *Études* de juin 1946 à propos de la liberté de conscience. Ses conclusions, étayées par une enquête large et précise à travers l'histoire de l'Église, méritent d'être méditées. En voici quelques lignes :

L'établissement de la liberté de conscience, à l'époque moderne, n'a donc

point trouvé, de la part de l'Église, une opposition irréductible. L'attitude des Papes dépend en somme des motifs sur lesquels on prétend l'appuyer. S'il s'agit de faire prévaloir par son moyen le scepticisme, l'indifférence religieuse, voire l'irréligion et l'anarchie, le Saint-Siège n'aura pas de paroles assez dures pour la flétrir et la condamner. Il sait bien qu'avec de telles intentions, ce n'est point la liberté que l'on fonde d'ordinaire, mais l'oppression des consciences sous le masque de la liberté. S'il s'agit au contraire d'assurer la paix religieuse et civile dans un pays divisé, de préserver les consciences d'intolérables contraintes, de mieux maintenir l'Église et l'État dans leurs attributions respectives, le Saint-Siège fera confiance aux chefs de gouvernement pour assurer au mieux sur leur territoire la coexistence pacifique des divers cultes (p. 305).

Les bases et les attributions de la société politique étant nettement distinctes de celles de l'Église, le pouvoir spirituel peut conserver son intransigeance en matière de foi sans entraîner l'État dans ses luttes dogmatiques. Ainsi se trouvent écartées les dangereuses confusions du moyen âge qui, en introduisant l'unité religieuse dans la contexture même de l'État, faisaient de tout hérétique un homme hors de loi. Bien compris, ce dualisme du spirituel et du temporel assure normalement la liberté des consciences, puisque la contrainte corporelle, privilège exclusif de l'autorité séculière, ne s'exerce en droit que contre des délits extérieurs, attentatoires à la paix publique et à l'ordre social (p. 306).

Le liberté de conscience suppose enfin, de la part des pouvoirs publics, le souci d'une distinction bien comprise entre les intérêts spirituels et le bien commun temporel. Tout système totalitaire, qu'il soit d'Église ou d'État, engendre fatalement des restrictions graves en matière de liberté religieuse. La dualité radicale des pouvoirs, si fortement enseignée par la tradition catholique, ne peut que favoriser la franchise des consciences et les protéger contre l'oppression (p. 309).

Bible et liturgie.

Blackfriars de juillet 1946 est consacré aux Écritures. De l'article très intéressant du père Kehoe sur le sens spirituel des Écritures, je ne citerai qu'une courte note. Un attachement trop philologique et critique, au sens littéral

risque de nous faire négliger le sens le plus profond, ce sens que les Écritures pour leur part appellent le sens spirituel; si nous ne le saisissons d'une façon quelconque, nous ne pouvons découvrir dans la Bible le Tout inspiré, le Livre inspiré, mais seulement une collection de données inspirées. Il y a un sens spirituel qui dépend du sens littéral, mais comme l'âme dépend du corps. Il y a une dépendance réciproque, de sorte que le sens littéral séparé du sens spirituel demeure lettre morte (p. 246).

Ici la liturgie peut rendre à la Bible un grand service. La liturgie, devant un fait historique qui ne nous paraissait qu'une histoire, nous avertit comme Nathan fit David « Tu es cet homme ». Au peuple de Dieu dont elle assure l'existence et la cohésion et la conscience, à la liturgie manifeste que sa Bible est le Livre, et non des livres, que son épopée y est racontée, que cette histoire se poursuit, et qu'elle se développe pour emprunter une comparaison à la mystique — en une spirale dont les courbes s'engrènent et s'imitent, les dernières s'engendrant par une sorte de méditation liturgique des courbes primitives.

Que la liturgie soit en échange redevable à la Bible, telle est la leçon que justifie admirablement l'éditorial de *Blackfriars* reprenant les phrases de l'*Imitation* (IV, 11).

A la messe, les épîtres, les évangiles, parfois les leçons de l'Ancien Testa-

ment, précèdent l'offertoire et le sacrifice et la communion; c'est là le seul ordre juste et droit. Pour que l'esprit et le cœur de l'homme soient capables de faire les actes d'amour qui sont l'effet véritable de l'Eucharistie, son cœur et son esprit doivent être tournés vers Dieu et instruits par la Parole de Dieu.

Si le mouvement biblique ne suit pas le mouvement eucharistique, malgré les directives pontificales, alors apparaît, et est apparu, le danger d'un sacramentalisme unilatéral, et par une conséquence nouvelle, d'un sacramentalisme subtilement sécularisé, laïcisé.

La persécution descend de plus en plus au niveau de ce qu'on suppose être les doctrines sociales et politiques de l'Église, et non contre la foi (aux mystères)... Les adversaires de l'Église sont pour la plupart indifférents à ce côté de sa vie et de son enseignement. La raison, en partie du moins, c'est que les doctrines surnaturelles, vitales, de l'Église ne sont pas souvent sur les lèvres de ses membres...

La doctrine catholique apparaît souvent à ceux de l'extérieur comme un légalisme aride et une argumentation qui n'emporte pas l'assentiment... Si nous négligeons les Écritures, nous tendrons à utiliser les sacrements pour des fins sociales et humanitaires. L'acte de charité qui est l'ultime réalité de l'Eucharistie sera poursuivi en vue d'établir sur terre une organisation pacifique et, sous cette forme, il ne saurait satisfaire un seul affamé. Pour préparer l'esprit, pour tenir Dieu sous son regard, il doit être nourri de la « Parole » dans les Écritures, au même temps qu'il sera nourri de la Parole dans le Sacrement. Vraiment, les Écritures sont sacramentelles... Si les catholiques offrent au monde tourmenté une éthique purement naturelle en disant : « Prenez cela et digérez-le d'abord, puis nous vous donnerons quelque chose de plus délectable », ils donneront des pierres au lieu de pains, et les hommes continueront à périr de cette terrible famine...

Tandis que « le monde » a des quantités de plans et « d'ismes » en concurrence de l'enseignement social de l'Église, il n'a rien qui puisse concurrencer le don de sagesse ou la vie de foi. Il faut faire présent au monde de la nature et de la raison transformées par la grâce, élevées au niveau supérieur du surnaturel, là où les gestes sacrés de la prière et de la pénitence échappent aux faits-divers, car ici la vie est, pour sa plus grande part, cachée, et, semblable aux icebergs, ne révèle qu'une fraction de son volume... Aujourd'hui, les affamés... ont besoin du pain mystérieux de la Parole révélée, et du pain mystérieux de la Parole incarnée.

PEUPLES ET CIVILISATIONS

C. R. *Aspects inconnus de la résistance polonaise.*

GEORGETTE BÉRAULT. *La démocratie vue par un théologien américain.*

En dépit des bouleversements mondiaux, notre temps n'en a pas moins connu un travail persévérant de la pensée. Menacé dans sa vie la plus essentielle, l'homme lutta contre le nazisme avec toute son énergie, mais aussi avec toute sa raison. Telle est la portée des deux études que nous publions ici. L'une, écrite dans un pays qui fut l'un des grands meneurs de cette guerre, mais n'en connut pas les conditions les plus atroces, défend la démocratie, mais en trouvant une nouvelle manière de la défendre. L'autre nous dit ce que fut la résistance spirituelle du pays qui a le plus souffert. Du même coup, une réponse est peut-être apportée aux problèmes les plus actuels posés par l'organisation des peuples et des nations. Nous continuerons semblables recherches sur l'effort de pensée dans les différents pays du monde, et nous espérons pouvoir annoncer pour très prochainement un nouvel article sur les raisons profondes qui animèrent la résistance de Hollande.

NOTES ET CHRONIQUES

JACQUES DUMONTIER. *Chronique économique.*

Le plan de modernisation et d'équipement.

RENÉ PARÈS. *Pauvreté et Travail.*

Un homme qui a le sens du labeur quotidien poursuit sa méditation sur ses aspects les plus humains.

LIVRES

LETTRE A L'ÉDITEUR

A TRAVERS LES REVUES

ASPECTS INCONNUS DE LA RESISTANCE POLONAISE

C'est une tâche bien délicate que d'écrire à l'heure actuelle sur la résistance en Pologne entre 1939 et 1945. On en a beaucoup parlé à l'époque où il était très difficile d'obtenir des renseignements précis sur ce qui se passait en Pologne et encore plus difficile de les publier — et l'on ne s'y intéresse plus au moment où toute la vérité peut être révélée. Il en résulte un fait paradoxal : le peuple qui a donné, le premier, l'exemple d'une résistance sans compromis et qui a su la développer plus que tout autre pays occupé, sort de cette guerre pour ainsi dire sans légende de lutte clandestine. Et même son martyre, auquel l'opinion européenne avait été si sensible il y a six ans, — on l'a trop vite oublié. Les noms de Vercors, d'Oradour, de Lidice sont devenus des symboles connus de tout le monde en Europe. Personne ne saurait citer une ville martyre de la Pologne (à part le nom de Varsovie, dont le sort a été pourtant exceptionnel même en Europe martyrisée). Ne serait-ce que parce que la Pologne a eu des centaines d'Oradours ? Les grands résistants de la France, de la Norvège, de la Hollande, de la Belgique, même de l'Italie jouissent d'une gloire méritée et peuvent offrir leur idéalisme et leur expérience si durement acquise au service du redressement de leurs patries. Connaît-on en Europe les noms des chefs qui ont dirigé pendant les cinq terribles années la lutte souterraine — si inégale et pourtant si efficace — en Pologne ? S'ils ne sont pas poursuivis comme des criminels de guerre, ils sont écartés de toute ingérence dans les affaires de leur pays. Et parmi les cadres de la résistance, les milliers de gens qui ont sacrifié à la lutte clandestine leurs familles et tous leurs biens,

qui ont offert à la grande cause toutes leurs forces, tout leur courage et tout leur idéalisme, vivent — maintenant, après la « libération » de leur pays — comme des émigrés à l'étranger, sans lendemain, sans possibilité de revoir leurs foyers, pourchassés d'un pays à l'autre comme des apatrides à peine tolérés.

La tourmente et l'héroïsme de la Pologne, on ne les connaît plus, on ne veut plus les connaître. Pour l'opinion européenne officielle, la Pologne n'est plus « la conscience du monde » — comme Franklin Roosevelt l'avait dit autrefois —, c'est plutôt le pays qui persécute inhumainement les Allemands dans les territoires nouvellement acquis, c'est le pays des gens qui, dans les camps de concentration, ont laissé la triste mémoire des « Kaps », qui — en Allemagne occupée — se sont souillés des actes de banditisme et de pillage. C'est enfin le pays des « fascistes » qui ont joyeusement collaboré avec les Allemands en les aidant à exterminer les Juifs.

J'exagère peut-être. Peut-être les accusations portées actuellement contre les Polonais sont-elles dictées inconsciemment par une certaine gêne que l'on éprouve vis-à-vis de la solution inattendue du problème polonais, peut-être y a-t-il un désir de se disculper de la part de ceux qui sont responsables de cette solution. Toutefois, même ceux qui comprennent que l'on ne doit pas se former une opinion sur un peuple entier en partant des constatations isolées faites parmi les déportés où — comme on le sait — les Allemands entremêlaient à dessein les prisonniers politiques avec les détenus de droit commun [1] — même ceux qui n'ont pas oublié que la Pologne avait été le seul pays occupé n'ayant pas de Quisling — même cette partie d'opinion européenne éclairée éprouve une malveillance sinon pour les Polonais, au moins pour le problème polonais.

Il y a plus de cent ans, Xavier de Maistre écrivait à son frère Nicolas à propos du soulèvement polonais en 1831 :

> Il ne faut pas trop s'apitoyer sur le sort des Polonais à cause de leur courage qui serait digne d'admiration s'il était mieux employé. Ils

1. Et l'on ne doit pas oublier que seule une faible minorité de prisonniers politiques polonais arrivaient aux camps, la plupart étant exécutés sur place.

ont tort devant Dieu et devant les hommes. Je plains médiocrement les enragés qui se jettent par la fenêtre [2].

Et cette opinion résume toujours l'attitude de l'Europe vis-à-vis du problème polonais. On s'était tellement attendri au XIX[e] siècle sur le sort de la Pologne qu'on en prit l'habitude et l'on finit par trouver ses malheurs naturels. « La Pologne — martyre éternelle » est devenu un slogan qui, pour être répété trop souvent, ne produit plus aucune impression. On ne saurait plus s'imaginer une Pologne qui ne serait pas malheureuse, on serait même choqué si elle ne l'était pas.

Dans ces conditions, les écrits et les paroles des Polonais qui ont le courage de dire la vérité ne trouvent pas d'écho. On leur reproche la partialité et on ne voit dans leurs arguments qu'une propagande politique concernant les affaires intérieures de la Pologne et n'intéressant pas l'opinion européenne. Qu'il soit donc permis à un étranger qui a vu de près toute l'épopée mémorable de la résistance polonaise et qui a eu la chance d'être initié aux secrets de la vie politique clandestine d'apporter, sans arrière-pensée politique, exclusivement au nom de la justice, un témoignage objectif sur cette résistance. Je ne parlerai ni de martyre ni d'héroïsme des Polonais. Bien que j'aie vu toute l'insurrection de Varsovie en 1944 — exemple d'héroïsme collectif unique même dans les annales de cette guerre —, j'éprouverais une certaine pudeur à confronter les exploits héroïques des résistants européens et à mesurer les sacrifices et le dévouement aux idéaux suprêmes. Je voudrais plutôt signaler que si les Polonais ont fait preuve d'héroïsme admirable — ce qui d'ailleurs n'est contesté par personne —, ils ne l'ont pas fait pour « se jeter par la fenêtre », comme l'avait dit autrefois Xavier de Maistre. Je voudrais signaler avant tout l'énorme travail constructif et idéologique accompli par la résistance polonaise et dont les résultats demeurent toujours

2. Il est curieux à noter que l'attitude antipolonaise de Xavier de Maistre provenait d'une fausse appréciation de l'insurrection de 1831 — qui n'avait que des raisons nationales — considérée à tort comme un soulèvement « rouge ». Maintenant on continue à commettre cette erreur, mais dans un sens contraire, en traitant des Polonais rebelles à l'arrangement d'après-guerre — et qui n'aspirent qu'à l'indépendance nationale de leur pays — de « fascistes » et de réactionnaires.

inconnus, puisqu'il n'a pas été donné aux auteurs de ces projets de les réaliser en pratique. Fait d'autant plus regrettable que plusieurs des solutions idéologiques des problèmes les plus ardus de notre époque tourmentée seraient d'une utilité considérable pour d'autres encore que la Pologne.

***

La résistance polonaise — et c'est une de ses particularités les plus caractéristiques — n'était nullement limitée à la lutte contre les forces de l'ennemi. On réussit à organiser également l'administration clandestine qui fonctionnait régulièrement et embrassait tous les domaines de la vie d'un peuple. Le sabotage militaire et économique, souvent la lutte ouverte contre la Gestapo et la Wehrmacht étaient dirigés par l'armée de l'intérieur et par les organisations créées spécialement pour combattre activement l'envahisseur et pour poursuivre ceux qui s'étaient mis au service de l'ennemi. Ces détachements armés ont également réussi maintes fois à libérer par des coups de main audacieux des prisonniers politiques et des otages condamnés à mort. Sous ce rapport, l'activité de la résistance polonaise ne différait pas en principe de ce qu'elle était ailleurs, à cette exception près qu'elle avait commencé déjà en 1939. Bien plus variées furent les tâches des autorités clandestines civiles qui formaient un véritable gouvernement disposant d'un réseau administratif recouvrant tout le pays, dirigeait les affaires économiques, culturelles, entretenait des relations clandestines avec l'étranger, imposait au peuple l'attitude qu'il devait garder vis-à-vis de l'envahisseur. Ce gouvernement recevait les directives de Londres, mais il n'était pas obligé à les suivre aveuglément et dépendait plutôt du « Conseil de l'Union Nationale » groupant les principaux partis politiques et constituant une sorte de parlement clandestin.

Tous les anciens partis et de nombreuses nouvelles organisations politiques déployaient une vive activité, trouvant son expression dans une presse clandestine de grande envergure. En 1944, à Varsovie seule, paraissaient cent vingt-trois journaux clandestins, sans compter la presse provinciale. Cette presse constituait un excellent instrument ser-

vant à informer le peuple, à maintenir son esprit de résistance et à propager les nouvelles idées imposées par les nécessités des temps nouveaux. Cette dernière tâche était la plus importante et la plus constructive. Les possibilités d'activité politique directe étant forcément restreintes, les organisations clandestines se vouaient d'autant plus à la préparation de l'avenir et à l'élaboration des projets d'organisation future de leur pays. On pouvait constater une véritable fièvre idéologique. Jamais, aux temps de l'indépendance, la pensée politique polonaise n'avait pu se vanter d'une pareille richesse et profondeur d'idées qu'à cette époque d'oppression et de terreur. A côté des articles de fond dans les journaux clandestins, paraissaient de nombreuses brochures idéologiques consacrées aux sujets les plus variés. Les partis politiques organisaient des cours clandestins suivis par une jeunesse pleine d'enthousiasme, et les problèmes d'actualité ne manquaient pas non plus dans les cours des quatre universités fonctionnant clandestinement à Varsovie et à Cracovie.

La moisson de cette activité idéologique fut énorme et pourtant elle demeure toujours inconnue même des Polonais qui s'étaient trouvés, pendant la guerre, au-delà des limites de leur patrie. Étant donné le grand nombre et la diversité des groupements politiques, il m'est impossible de restituer de mémoire leurs thèses idéologiques en détail. Je me bornerai donc à signaler les idées les plus répandues et les plus caractéristiques en soulignant avant tout les solutions les plus originales et les plus fécondes.

*
* *

Un des traits frappants de toutes les solutions proposées fut leur *universalisme*. Tout en visant le redressement national, les auteurs se rendaient compte de ce que ce redressement ne serait pas réalisable sans l'établissement d'un nouvel ordre international et que tout arrangement ne serait qu'un palliatif si le morcellement de l'Europe tel qu'il avait été accompli au traité de Versailles devait se reproduire après cette guerre. Cependant, la stabilité de la future organisation mondiale serait également fragile, si cette organi-

sation ne respectait pas les droits des nations, petites autant que des grandes. La solution de ce dilemme proposée par presque tous les partis politiques polonais donne la preuve de leur sens des réalités. Loin d'opter pour l'idée abstraite et arbitraire d'une « Paneurope », ils penchent vers le principe qui permet de créer des États suffisamment puissants sans supprimer les libertés et les particularités nationales — le principe des blocs régionaux confédérés.

Il convient de souligner qu'il n'y avait pas, dans le choix de ce principe, d'imitation des exemples étrangers, mais la continuation de la tradition historique de la Pologne. On oublie trop souvent que l'ancienne Pologne devait sa puissance uniquement à la politique fédéraliste. Au XVIe siècle, lorsque la République Polonaise comptait parmi les plus grands États d'Europe, elle ne devait l'étendue de ses territoires à aucune guerre d'agression (il n'en existe pas dans son histoire), à aucune conquête impérialiste, mais à l'union fédérale avec la Lithuanie et la Ruthénie, une union qui respectait — fait inouï à cette époque[3] — les droits nationaux et religieux des partenaires. Ce principe d'union volontaire « des libres avec les libres et des égaux avec des égaux » demeura toujours à la base de la politique internationale de la Pologne et survécut aux partages de la République en constituant l'idéal des grands penseurs et poètes qui guidèrent l'âme du peuple polonais au XIXe siècle.

Le développement outré des nationalismes au début du XXe siècle, qui aboutit — dans le traité de Versailles — au morcellement de l'Europe orientale et créa une multitude de petits États nationaux incapables de défendre leur indépendance sans recourir à l'aide et, partant, au protectorat camouflé des voisins puissants, eut des répercussions fâcheuses également en Pologne ressuscitée. En abandonnant sa politique traditionnelle, la jeune République ne sut éviter des incohérences dans son attitude vis-à-vis des minorités et des fautes de tactique à l'égard de ses voisins. La débâcle de 1939, qui fut également celle du système de Versailles, constitua la preuve éclatante du danger d'une politique isolationniste pour les petits pays de l'Europe orientale entassés

3. Même en Suisse, les Romands et les Tessinois n'étaient — jusqu'à la fin du XVIIIe siècle — que des *sujets* et ne jouissaient pas des prérogatives des confédérés.

entre deux puissances impérialistes. Cette rude leçon d'histoire fut comprise en Pologne plus tôt qu'ailleurs et elle lui dicta le retour à l'ancien idéal fédéral.

Cet idéal était si profondément ancré dans la tradition polonaise que sa renaissance n'avait rien d'artificiel. On revint à cette idée spontanément, dans les milieux de la résistance autant qu'à l'émigration. Le projet d'une future organisation fédérale des pays de l'Europe orientale fut proposé officiellement par le général Sikorski et trouva un accueil favorable dans les pays anglo-saxons, surtout en Amérique. Les gouvernements émigrés de Pologne et de Tchécoslovaquie signèrent un accord provisoire établissant l'union des deux pays, et ce traité fut bientôt suivi d'une union analogue entre la Grèce et la Yougoslavie. Cependant, cette politique fédéraliste dut être officiellement abandonnée par suite d'une opposition décidée de l'U.R.S.S. et l'orientation philo-russe de la politique de Benés et de Tito provoqua la rupture des accords déjà conclus.

Malgré cet échec officiel, l'idée même ne cessa pas d'enflammer les esprits. Presque tous les partis clandestins de la Pologne la maintinrent dans leurs programmes de politique internationale et apportèrent leur contribution à l'élaboration des bases idéologiques et des méthodes pratiques de la réalisation du projet jusqu'à ce qu'une organisation centrale fût créée qui s'occupa spécialement de ce problème. Le temps viendra où l'on pourra apprécier à sa juste valeur la somme de travail scientifique accompli par cette organisation et dont les résultats, par une ironie tragique du destin, ne peuvent être publiés au moment où l'Europe entière cherche en vain les bases d'une nouvelle organisation mondiale et n'a pas le courage d'avouer que ces recherches ne sont pas entièrement libres.

Je ne prétends nullement que ces travaux, qui ne concernent d'ailleurs que l'organisation fédérale de l'Europe centrale, contiennent la clef de solutions de tous les problèmes internationaux qui tourmentent le monde d'après-guerre. Je voudrais souligner seulement l'absence complète de partialité et d'égoïsme national qui les animait, ainsi que le sens pratique des auteurs leur interdisant toutes solutions utopiques et irréalisables. On prévoyait d'abord la création des blocs confédérés dont l'union pourrait s'ef-

fectuer spontanément et sans heurts psychologiques comme celle des pays scandinaves, des peuples baltiques, etc. En Europe orientale, où la variété ethnique, confessionnelle et culturelle rend particulièrement difficile la réalisation de l'union, mais dont la nécessité est plus urgente qu'ailleurs, on voulait procéder par étapes. Tout en visant une confédération politique comme but final, on proposait d'abord une étroite collaboration économique et culturelle accordant des facilités réciproques et favorisant les échanges culturels. On considérait comme point de départ un rapprochement des peuples slaves où toute entente pourrait être plus facilement réalisée, en admettant d'ailleurs la création préalable de deux blocs distincts : celui des Slaves occidentaux et celui des peuples balkaniques. On ne voyait pourtant pas la possibilité d'exclure à la longue de cette union les peuples non slaves, comme les Hongrois et les Roumains, où d'ailleurs l'idée fédéraliste polonaise trouva un accueil des plus favorables. Tous les aspects pratiques du projet — les problèmes politiques, économiques, culturels, même linguistiques — furent élaborés en détail. En même temps on trouva, malgré les difficultés inouïes de communication avec des pays qui étaient en partie occupés et en partie s'étaient rangés du côté de l'Axe, les moyens d'entamer les pourparlers avec les milieux clandestins de ces pays.

Il convient de rectifier une erreur qui est à la base des accusations portées contre ces projets par l'U.R.S.S. Leurs buts n'étaient nullement dirigés contre la Russie. Il est vrai qu'on envisageait la création d'un organisme politique suffisamment puissant pour sauvegarder sa pleine indépendance, mais qui ne devait pas être animé d'un esprit hostile à l'égard de l'U.R.S.S. Si, en parlant de l'union des peuples slaves, on n'envisageait pas la participation de la Russie, c'est qu'on comprenait bien que toute confédération avec un pays qui, à lui seul, est plus puissant que tous les autres partenaires ensemble, ne peut pas se maintenir et qu'elle aboutit fatalement à l'hégémonie du partenaire le plus puissant.

* * *

Tout en comprenant la nécessité d'une pareille organi-

sation pour le maintien de la paix et pour le redressement des peuples de l'Europe orientale, on se rendait très bien compte des difficultés de réalisation, des difficultés psychologiques avant tout. Pour que l'union de tous ces peuples fût assurée et durable, il était nécessaire que l'organisation intérieure de chaque pays pût recevoir des bases nouvelles. En Pologne, on se souvenait de nouveau des leçons de l'histoire. La confédération polono-lithuanienne, lors des partages de la République, ne s'est pas écroulée par suite des dissensions entre les nations qui la composaient; elle fut minée par une organisation défectueuse de la vie sociale et politique à l'intérieur de chaque pays. Le soulèvement des Cosaques au XVIe siècle, qui aboutit à la séparation d'une grande partie de l'Ukraine, n'avait pas de motifs nationaux; ce fut une révolte sociale dirigée contre l'aristocratie ruthène autant que polonaise. La confédération polono-lithuanienne n'était pas une union des peuples, mais celle des noblesses de trois nations. Ces défauts de vie sociale, on les vit en Pologne déjà vers la fin du XVIIIe siècle et l'on s'efforça de remédier au mal par une série de réformes consécutives qui furent antérieures à la Révolution française et en anticipèrent d'une façon plus modérée et judicieuse plusieurs solutions. Ces réformes vinrent trop tard pour sauver la République affaiblie, mais dès ce moment le fameux « féodalisme polonais » fut aboli, et rien n'est plus injuste que de considérer encore maintenant la Pologne comme un pays arriéré et réactionnaire. Même le régime dictatorial de Pilsudski, s'il étouffa, sans égaler d'ailleurs les autres régimes totalitaires de l'Europe, la démocratie politique, ne peut nullement être considéré comme un système réactionnaire au point de vue social. Tous les partis politiques, déjà avant la guerre et surtout sous l'occupation, penchaient vers les solutions radicales des problèmes sociaux et économiques. Il était naturel que les solutions différassent sensiblement en détail. En commençant par des socialistes qui prêchaient une réforme marxiste, mais foncièrement nationale[4], et par

4. Les communistes étaient le seul parti polonais de gauche qui n'accentuait pas son caractère national. On ne saurait pourtant trop insister sur le fait, bien connu d'ailleurs, que les communistes ne comptèrent jamais en Pologne qu'un nombre tout à fait insignifiant d'adhérents.

le parti paysan, très fort, qui proposait des solutions plus adaptées au caractère nettement agricole du pays, on pourrait énumérer toute une gamme de programmes sociaux qu'il serait impossible et inutile d'analyser tous. Je me bornerai donc à signaler les idées les plus originales et, encore que toutes neuves, les plus conformes à l'esprit et à la tradition polonais.

En proposant une nouvelle solution des problèmes sociaux et politiques qui ne répéterait pas les erreurs des systèmes démocratiques du XIXe siècle, on chercha à éviter les deux extrêmes totalitaires : celui du racisme biologique et celui du communisme. On trouva cette troisième solution en mettant en relief l'idéal de liberté de la *personnalité* individuelle. Si je dis « personnalité » et non pas « personne », c'est que le but de cette organisation de vie collective était de garantir à chacun non seulement les mêmes droits politiques et économiques, mais avant tout de lui assurer la possibilité du plein épanouissement de sa personnalité *créatrice*. Il va de soi que cet idéal est absolument incompatible avec un régime totalitaire subordonnant entièrement l'individu à la collectivité. Mais il s'écarte tout autant de la pratique des démocraties parlementaires, lesquelles ne prennent en considération que les *chiffres*, sans tenir compte des particularités de l'individu, et ne lui donnent pratiquement pas la possibilité d'intervenir directement dans les affaires de son pays.

Il ne faut pas considérer cette idée, bien qu'elle accentue la supériorité des buts culturels et spirituels, comme une sorte d'idéalisme mystique ou religieux. Il s'agit tout simplement d'une organisation des conditions sociales qui permettraient à chacun de considérer son travail non pas comme un mal nécessaire, indispensable pour lui assurer son pain quotidien, mais comme une création personnelle, si modeste qu'elle puisse être. On s'opposa donc catégoriquement à toute mécanisation du travail, et si, en comprenant les exigences de la vie moderne, on n'allait pas jusqu'à la propagande du retour au moyen-âge où chaque artisan était un créateur, presque un artiste, on cherchait pourtant les moyens de rendre même le travail dans les usines sinon créateur, au moins conscient. Et l'on insistait sur l'idée que le bien-être matériel ne peut être considéré

comme le but en soi, mais comme le moyen permettant de développer ses dons spirituels. En aucun cas, il ne devrait être possible de sacrifier ce but principal à l'augmentation de production matérielle, ce qui arrive si souvent dans les pays capitalistes autant que dans le système communiste, où la hiérarchie des buts est intervertie et où les biens culturels sont traités comme un épiphénomène économique ou comme un moyen d'acquérir les richesses. Le surplus des bénéfices ne devrait enrichir ni les capitalistes ni l'État, mais devrait contribuer avant tout au développement de la vie culturelle de la nation.

J'omets les conséquences économiques de ce principe pour passer au projet concernant l'organisation de l'État. Ce projet, tout en maintenant le principe de démocratie parlementaire, cherchait à affranchir la vie nationale de la tyrannie des institutions administratives ou des partis par la création d'organisations corporatives autonomes et apolitiques groupant les gens de la même profession. L'idée de ces institutions corporatives différait essentiellement de celle des corporations du fascisme italien, puisque les corporations prévues devraient être autonomes et, autant que possible, indépendantes de l'influence des partis politiques et du pouvoir administratif. D'autre part, ces institutions ne pourraient être identifiées avec les syndicats, puisque leurs buts dépassaient largement la défense d'intérêts matériels. Pour mieux comprendre le principe, il faudrait examiner à titre d'exemple deux des organisations prévues : la corporation économique et la corporation culturelle.

La vie économique dans les pays démocratiques ne connaît que des associations corporatives ayant pour but la lutte économique : les « trusts » d'une part et les « trade unions » de l'autre. Ces groupements, orientés exclusivement vers la sauvegarde d'intérêts matériels, accentuent les divergences de classes et divisent le monde économique. Par contre, l'idée corporative polonaise prévoit une organisation unique groupant les entrepreneurs ensemble avec les travailleurs, les employés et le personnel technique. On ne voulait pas supprimer les entrepreneurs comme dans le système communiste, puisque cette méthode ne fait que remplacer les entrepreneurs individuels par l'État qui devient l'entrepreneur le plus inexorable. Mais on cherchait à subordon-

ner les entrepreneurs aux intérêts de l'économie nationale. Le but de la corporation économique n'était pas la lutte pour les bénéfices et les salaires, mais une étroite collaboration visant le développement le plus harmonieux et le plus efficace de l'*œuvre* commune. En supprimant l'opposition de classes, elle accentue la solidarité du monde économique et donne aux travailleurs, indépendamment de toute lutte politique, la possibilité de participation active, consciente et créatrice aux affaires de l'économie nationale.

La corporation culturelle prévoit une organisation réunissant les gens actifs dans le domaine de la culture, avant tout les savants, les pédagogues et les artistes, afin de leur assurer les conditions les plus favorables au libre exercice de leur profession et de les rendre matériellement indépendants. Dans le domaine scientifique, les organisations de ce genre existent déjà sous la forme d'académies, d'instituts, d'autonomie des universités; par contre, la création d'une organisation analogue pour le monde artistique est une innovation importante. Elle devrait permettre aux artistes d'avoir la voix décisive dans les affaires pratiques concernant leur art. Dans les pays où les artistes ne sont pas organisés, leur liberté n'est qu'apparente, puisqu'ils dépendent matériellement des impresarios et des businessmen qui exploitent l'art pour leurs buts égoïstes et parviennent à imposer leurs exigences même dans le domaine de la création artistique. D'autre part, les organisations étatistes du monde artistique, telles qu'on les avait créées dans les pays totalitaires, asservissaient la liberté créatrice des artistes en la subordonnant aux programmes politiques ou en confiant la direction des affaires culturelles aux fonctionnaires incompétents. La corporation artistique dont je parle devrait être entièrement autonome, possédant ses propres finances, complètement indépendante de toute influence politique et d'ingérence de la bureaucratie d'État. En favorisant la participation des amateurs et des mécènes, elle chercherait également à combler le fossé, toujours s'élargissant, entre les artistes professionnels et le public. Il va de soi que dans le projet attachant une si grande importance à la liberté individuelle, l'organisation prévue ne pourrait s'occuper que de créations des *conditions* favorisant l'épanouissement de

la vie artistique et ne pourrait exercer aucune pression sur la création artistique comme telle.

Une collaboration étroite était prévue entre la corporation culturelle et les corporations industrielles et économiques qui auraient pour but de faciliter les échanges entre les deux domaines, comme par exemple l'application des découvertes purement scientifiques aux besoins de l'industrie nationale ou, d'autre part, le versement direct du surplus des bénéfices économiques au profit de la vie culturelle. Je ne signale ces projets qu'à titre d'exemple, pour donner l'idée générale des tendances qui les animaient, sans prétendre et sans pouvoir d'ailleurs fournir de mémoire tous les détails pratiques qui furent pourtant minutieusement élaborés. Le but principal de ces organisations corporatives était de combattre l'automatisme et la mécanisation bureaucratique de la vie humaine en assurant à chacun le *droit de créer* à la mesure de ses possibilités et en élargissant son champ d'activité par la coordination des efforts tendant vers le même but. De cette façon, on donnait à chacun la possibilité de contribuer directement et positivement au développement de son pays, sans recourir à l'entremise des partis politiques, qui séparent les citoyens plutôt que de les unir.

On était loin de l'idée d'étouffer la vie civique par un système du parti unique, mais en laissant libre jeu aux partis, on voulait limiter l'activité du pouvoir exécutif et législatif aux affaires strictement politiques, en offrant en même temps aux citoyens les organisations leur permettant de collaborer positivement sans égard aux différences politiques qui les séparent. Il convient de mentionner que la vie sous l'occupation et la lutte commune avaient créé des conditions favorables à la réalisation de ces organisations, en resserrant par exemple les liens entre les entrepreneurs et les ouvriers dans les usines, et en diminuant la méfiance entre eux. Dans certains domaines, ces organisations commencèrent à fonctionner déjà en clandestinité en facilitant par exemple au monde culturel polonais la défense de ses biens contre l'acharnement de l'envahisseur.

*
* *

D'ailleurs, le *personnalisme* qui est à la base des projets

susmentionnés et dont la nécessité devient spécialement urgente à notre époque, vu le danger toujours croissant de déshumanisation de la vie, n'est pas une invention nouvelle. Le respect de l'individualité était un souci traditionnel de la vie politique en Pologne; il aboutit, au XVII[e] siècle, à la création d'une République sans pareille en Europe avec son institution de *liberum veto*, ne donnant même pas à la majorité le droit d'imposer sa volonté à la minorité et exigeant l'unanimité pour chaque décision. On sait que cette institution fut fatale pour l'indépendance de l'ancienne République et qu'elle fut la raison principale de l'affaiblissement et de la chute de l'État jadis florissant. Cet échec ne compromet pourtant pas l'idée même. L'ancienne démocratie polonaise avait deux défauts principaux : d'une part, les libertés ne furent réservées qu'à une seule classe sociale, celle de la noblesse, et, d'autre part, on ne sut pas distinguer entre la liberté et l'anarchie. Les distinctions politiques entre les classes sociales ont été abolies en Pologne dès le moment du rétablissement de son indépendance en 1918. Le *liberum veto* fut abrogé déjà vers la fin du XVIII[e] siècle et remplacé par les procédés parlementaires usuels dans toutes les démocraties.

Cependant, on ne saurait nier que la démocratie parlementaire ne résout pas d'une façon satisfaisante le problème de la pleine liberté individuelle. Cette liberté, pour ne pas dégénérer en anarchie, doit être subordonnée à un principe supérieur. Ce principe, dans les régimes démocratiques, ce sont les lois établies par la majorité parlementaire. Est-il nécessaire d'insister sur le fait que cette majorité est souvent fortuite ou bien due aux combinaisons et aux intrigues parlementaires et qu'elle représente rarement la véritable volonté du peuple ? D'autre part, même si elle reflète parfois l'opinion de la majorité du peuple, il ne s'ensuit pas nécessairement que cette opinion soit toujours juste et judicieuse. Une valeur aussi précieuse que la liberté d'une personnalité individuelle ne devrait se plier que sous les principes immuables et indiscutables, comme certaines *idées directrices* universelles. Une fois ces idées reconnues, elles doivent guider la conduite d'un peuple. L'idéal posé par certains mouvements clandestins en Pologne était donc d'améliorer la démocratie en la remplaçant par l'*idéocratie*. Les hommes,

même la majorité d'un peuple, n'ont pas le droit de contraindre la volonté des autres. Seules les idées suprêmes ont ce pouvoir et les hommes n'ont le droit de gouverner les autres qu'au nom de ces idées.

Cette thèse peut évidemment encourir le reproche d'un idéalisme abstrait, d'autant plus que l'expérience d'après-guerre prouve le contraire, et non seulement dans le cas de la Pologne. Il convient pourtant de se demander : est-ce vraiment une absence totale du réalisme, est-ce la preuve que les Polonais sont « des enragés qui se jettent par la fenêtre » ? Ne serait-ce pas plutôt le contraire, ne sont-ils pas les seuls à entrevoir l'unique issue de l'impasse où s'est engagé le monde ? Toute institution politique et sociale ne fonctionne-t-elle pas bien mieux lorsqu'elle est basée sur un sens civique développé et sur le respect du droit d'autrui ? Et si l'on peut douter qu'un développement idéal du sens civique dans un peuple entier soit jamais possible, on ne saurait pourtant contester que la seule possibilité d'aboutir à de bons résultats dans la vie d'un État autant que dans les relations internationales est de *baser la politique sur les principes de la morale.*

On est trop habitué à la vérité communément admise que la politique n'a rien à faire avec la morale pour ne pas considérer cette thèse comme un élan noble, certes, mais absolument irréalisable. Cependant, si la politique basée sur les principes de lutte pour l'existence et pour des intérêts égoïstes avait même donné certains profits éphémères à telle ou autre nation à l'époque où les États pouvaient se permettre une existence relativement isolée, à l'époque actuelle, où tout isolationnisme est impossible, la politique d'un égoïsme cynique devient de plus en plus fallacieuse. Il est vrai que nous assistons actuellement à un déploiement inouï de cynisme et d'égoïsme en politique internationale, mais il n'est pas difficile d'entrevoir la catastrophe à laquelle cette politique mène le monde entier, y inclus ceux qui paraissent en profiter momentanément. Pour le comprendre, il n'est même pas nécessaire d'invoquer l'argument déjà usé de la bombe atomique.

Dans un tel moment, l'idée que le monde ne peut être sauvé que par une étroite collaboration entre les peuples — basée sur la justice, la bonne volonté et le respect mutuel

des droits, sans égard à la force matérielle — ne semble plus être chimérique. Par contre, elle témoigne d'un véritable réalisme, celui qui prévoit clairement la catastrophe et ne se laisse pas leurrer par des solutions toutes formelles des problèmes les plus ardus. Et c'est le mérite de la pensée politique polonaise d'avoir le courage de formuler clairement cette idée et de la maintenir, sans se décourager, à travers les vicissitudes et les injustices que ce peuple continue à endurer.

En résumant les idées directrices de cette pensée, on doit souligner l'unité organique du système entier. Nous voyons que la solution des problèmes internationaux que nous avons décrite au début de notre exposé s'appuie sur les mêmes principes de la morale et du respect mutuel des libertés individuelles. En visant une organisation internationale, ce projet s'oppose à l'élimination des droits individuels des nations. Il ne veut subordonner la souveraineté des peuples à aucune puissance matérielle, mais uniquement à une idée. La réalisation technique de cette idée, le problème de la nécessité d'une Société des Nations ou de l'O.N.U. est d'ordre secondaire. Quelle que soit l'organisation formelle de cette institution, son rôle ne pourra être efficace que si les nations faisant partie de l'organisation internationale sont animées de bonne volonté et du respect des obligations morales envers les autres nations. Je le répète : on peut douter que cette attitude idyllique soit jamais réalisable. Mais alors, la catastrophe de notre civilisation est inévitable.

*
* *

Nous pouvons donc fixer les quatre principes fondamentaux qui peuvent être considérés comme l'apport positif de la pensée politique de la résistance polonaise : universalisme, personnalisme, idéocratie et nécessité de loi morale en politique. On est aussitôt frappé par la coïncidence de ces idées directrices avec les principes de la religion chrétienne. Il n'y a là rien d'étonnant. La pensée politique polonaise était toujours animée d'esprit catholique. Je n'avais pas insisté plus tôt sur cette étroite parenté idéologique, puisque je voulais montrer qu'il n'y eut pas d'application

mécanique et *ex post* des principes catholiques aux programmes politiques, mais qu'il s'agit d'un parallélisme idéologique naturel. Le catholicisme des conceptions politiques et sociales polonaises est tout à fait spontané, presque inconscient, il résulte de la tradition du peuple qui est incapable d'admettre et de faire sienne une idéologie qui serait foncièrement opposée à l'esprit chrétien. Le mouvement dont je viens d'exposer les idées n'est nullement un mouvement conduit ou inspiré par le clergé. C'est un mouvement laïque et, comme nous l'avons vu, il n'a pas eu besoin de recourir à la théologie pour trouver les arguments à l'appui de ses thèses. Néanmoins ces thèses et leur ensemble sont essentiellement chrétiennes.

Plusieurs éléments de la doctrine élaborée en Pologne au cours de la résistance se retrouvent également ailleurs dans le monde d'après-guerre. La rencontre frappante de l'esprit catholique avec la tendance vers les réformes sociales très hardies, on la constate également dans le M.R.P. en France, dans le parti populaire en Autriche, etc. Les tendances fédéralistes se font jour dans les pays scandinaves et baltiques ainsi que dans le monde anglo-saxon. Tout récemment, en Hollande, le gouvernement de Schermerhorn créa les « centrales de production » appelées à coordonner les efforts de l'industrie et donner une nouvelle figure aux relations entre employeurs et employés, expérience qui rappelle le projet polonais de corporation industrielle. Il est rassurant que ces faits surgissent spontanément au moment où, en Pologne, la réalisation de ces projets n'est pas possible. Personne ne sait si elle y sera jamais possible et si cet énorme élan idéologique qui avait animé les masses sous l'occupation ne sera pas étouffé et anéanti. Je crois toutefois que c'est mon devoir, celui d'un témoin impartial, de montrer que ce mouvement a existé en Pologne, qu'il s'y est consolidé plus tôt que dans tout autre pays et que ces idées ne furent pas dictées par les circonstances, mais qu'elles résultèrent de l'approfondissement des éléments les plus nobles de la tradition nationale.

C. R.

LA DEMOCRATIE VUE PAR UN THEOLOGIEN AMERICAIN

Reinhold Niebuhr, théologien américain. Le rapprochement de ces deux mots caractérise déjà la pensée de ce théologien protestant, professeur à l'Université Columbia de New-York, collaborateur de plusieurs revues progressives, signataire de nombreux manifestes, homme activement mêlé à la vie de son temps. Au sens du transcendant propre au théologien, Niebuhr allie celui du temporel, du devenir. Sa théorie de la démocratie ne traite pas du gouvernement de l'homme en général; elle tient compte de l'histoire, celle des événements et celle de la culture, elle est pensée à partir de notre temps, pour notre temps. Nous chercherons à préciser comment cette conception de la démocratie, qui se lie à une réflexion sur l'histoire, s'appuie d'autre part à une pensée théologique. Par ailleurs, le sous-titre du livre en souligne l'objet : « Une *justification* de la démocratie et une *critique* de la manière traditionnelle de la défendre. » Critique et justification sont inséparables; leurs thèmes s'entremêlent. En voici les articulations.

I

Raison et égocentrisme

Ce qui rend la démocratie possible, c'est « la capacité rationnelle de l'homme pour la justice ». Une société d'hommes libres n'est concevable que grâce à cette faculté qu'ont les hommes d'harmoniser, de manière relative et tolérable, leurs intérêts rivaux en s'entendant sur des notions de justice qui transcendent ces intérêts. Sur ce principe rationaliste, Niebuhr fonde sa conviction démocratique; rationalisme et optimisme ne se séparent point, comme le prouve à l'inverse, chez les partisans des régimes d'autorité, la liaison de deux sentiments : défiance systématique vis-à-vis de la capacité de la raison à réaliser la justice et

confiance dans l'autorité seule et la force pour harmoniser les intérêts rivaux. Mais le théologien nuance aussitôt, en le limitant, l'optimisme quant à « la capacité rationnelle de l'homme pour la justice ». Son étude sur la démocratie est née de l'idée que la culture libérale n'a pas réellement fondé la démocratie; elle a présenté de la nature humaine et de l'histoire une version trop optimiste que les événements ont démentie. La culture libérale ayant fait faillite, il y a danger que l'idée démocratique ne fasse faillite avec elle si l'on n'en présente pas une justification à la fois plus réaliste et plus persuasive. Il s'agit donc de dissocier la foi dans la raison d'un optimisme illimité quant au pouvoir de cette même raison.

Niebuhr ne reprend pas contre le libéralisme les reproches classiques d'égoïsme et de révolte contre la loi universelle; il l'interprète comme l'insurrection économique de la bourgeoisie contre le féodalisme, comme la révolte d'une pensée nouvelle informée par la science contre les limites que l'Église médiévale avait prématurément imposées à la connaissance humaine. Ce mouvement libéral, commencé au XVI[e] siècle, atteignant son apogée au XIX[e], dans l'héritage duquel nous nous débattons encore, présente un caractère essentiellement optimiste; c'est d'une part celui d'une classe montante qui prend naïvement ses intérêts pour ceux du monde tout entier, c'est plus profondément, celui d'une culture qui croit à la bonté essentielle de l'homme. Niebuhr montre que, dans l'esprit de ses théoriciens — Adam Smith, Locke, les utilitaristes —, le libéralisme est un universalisme; loin de conseiller une recherche cynique de l'intérêt personnel, il repose sur la conviction que, en poursuivant cet intérêt, l'individu réalise en même temps le bien général grâce à une harmonie préétablie. Cette confiance dans la possibilité d'accorder sans grandes difficultés les intérêts des individus tient à une conception superficielle de l'homme; le libéralisme se persuade que l'on peut aisément transcender l'égoïsme parce qu'il considère l'homme comme un être essentiellement inoffensif. La culture libérale n'est donc pas cynique, mais plutôt sentimentale; pour pouvoir maintenir sa croyance en la bonté essentielle de l'homme, en dépit de nos expériences des luttes nationales et sociales, elle accuse toujours quelque circonstance extérieure, accidentelle, remédiable. Évidemment, les différentes écoles de pensée moderne ne s'accordent pas sur la cause des luttes qui ravagent l'histoire humaine; les unes accusent des institutions politiques corrompues, les autres une organisation économique défectueuse, d'autres accusent la simple ignorance et mettent tout leur espoir dans une éducation progressive qui élargira l'esprit des individus. Mais aucune école, souligne Niebuhr, ne se demande comment

une humanité essentiellement bonne a pu produire des organisations politiques tyranniques et corruptrices, des organisations économiques qui soient des systèmes d'exploitation de l'homme par l'homme, des organisations religieuses entachées de fanatisme. Parce que le libéralisme démocratique se représente l'homme comme un individu inoffensif, il persiste dans cet aveuglement volontaire, se contente d'expliquer les démentis de l'expérience par des circonstances accidentelles, extérieures. Il méconnaît le fait que le vouloir-vivre est, chez l'homme, spiritualisé comme tous ses autres instincts, que de cette spiritualisation dérivent les capacités de l'homme pour le mal comme pour le bien. Volonté, chez l'homme, de réaliser son moi, le vouloir-vivre ne peut s'accomplir que dans les relations avec autrui. Il peut se transformer en don de soi — « qui cherche sa vie la perd, qui la perd la trouve » —, mais il peut aussi se transformer en volonté de puissance. Volonté de puissance d'autant plus forte que l'homme anticipe les périls dont le menacent et la nature et l'histoire et qu'il cherche à compenser la fragilité de sa vie individuelle, son insignifiance dans l'immensité du monde, par les prétentions de son orgueil, orgueil individuel ou collectif. La soif de pouvoir et de prestige ne peut s'assouvir qu'aux dépens des autres et l'appétit de puissance des classes et des nations est encore beaucoup plus cruel et plus opiniâtre que celui des individus. La volonté de puissance suscite entre l'homme et ses semblables un conflit beaucoup plus profond que ne le voit le libéralisme démocratique, tandis que le fait pour l'individu de ne pouvoir se réaliser autrement qu'en relation avec autrui rend la communauté beaucoup plus essentielle à sa vie que ne le croyait l'individualisme bourgeois. Du double fait que l'homme n'est jamais isolé de la communauté et qu'il n'est pas un animal inoffensif, il résulte que *la raison n'est jamais le pur instrument d'une perspective universelle.*

Si vastes que soient les perspectives de l'esprit humain, si élevés que soient les idéaux professés et les buts poursuivis, l'intelligence humaine reste toujours corrompue par l'amour de soi et l'intérêt, individuel ou collectif. Condition inévitable, parce que l'intelligence humaine n'est point intelligence pure, mais reste toujours soumise aux instincts et à l'affectivité. L'homme, d'autre part, est un être fini. Sa finitude, qui n'est pas par elle-même corruption, le pousse inévitablement à regarder *son* point de vue comme *le* point de vue seul valable. Autant que la corruption de la raison par l'intérêt personnel, Niebuhr affirme la capacité de la raison à le dépasser et s'oppose ainsi au pessimisme de Luther et de Hobbes. Si cette capacité rationnelle n'existait pas, aucune forme d'harmonie entre les hommes, autre que par con-

trainte, ne serait possible; il serait tout à fait vain de chercher une version démocratique de l'unité sociale. La puissance de l'intérêt personnel, que seuls ont soulignée les pessimistes antidémocrates, a été systématiquement ignorée dans la culture libérale si bien que la théorie démocratique ne s'accorde pas avec la réalité de l'histoire. Aujourd'hui même, alors que la civilisation bourgeoise est en voie de désintégration, l'illusion optimiste persiste, malgré les catastrophes de notre société. Pour se maintenir, elle invoque l'idée d'évolution, de conditionnement de l'être par les circonstances. Le marxisme exprime l'expérience de classes qui, subissant l'oppression, savent que la croyance libérale en l'harmonie des intérêts est une dérision. Il a mis en lumière la réalité de la lutte des classes et l'hypocrisie des couches dirigeantes; mais sa lucidité, quant à la période de lutte se transforme en illusions sentimentales quand il traite de la période toute hypothétique qui succédera à celle de la lutte des classes et de la dictature du prolétariat. Au marxisme, Niebuhr reproche beaucoup moins de professer un cynisme provisoire que d'entretenir chez ses croyants l'illusion d'un âge d'or où l'intérêt personnel cessera d'exercer son influence, consciente ou inconsciente; cela, ajoute Niebuhr, au moment même où une nouvelle oligarchie fait son apparition en Russie.

Le titre de l'essai que nous analysons, *Les Enfants de Lumière et les Enfants de Ténèbres*, s'éclaire maintenant. Reprenant la parabole évangélique — les enfants de ce monde sont plus sages que les enfants de lumière — Niebuhr appelle enfants de lumière les idéalistes, qui ont la sagesse de reconnaître au-dessus de l'intérêt personnel une loi universelle; mais ces enfants de lumière sont stupides et aveugles; ils sous-estiment la force de l'intérêt personnel chez les autres, individus, classes et nations et aussi en eux-mêmes; car ils s'imaginent qu'il suffit de reconnaître une loi universelle pour la pratiquer. Au contraire, les enfants de ténèbres — les cyniques qui, délibérément, préfèrent leur intérêt personnel à une loi universelle — possèdent sur les enfants de lumière un avantage: ils ont la sagesse de reconnaître à l'intérêt personnel sa véritable importance et d'en tenir compte dans leurs rapports avec autrui. La force provisoire du fascisme et du nazisme n'a pas tenu seulement à leur absence de scrupule moral; elle a consisté à dresser nation contre nation en jouant habilement de l'égoïsme absurde mais immédiat de ces mêmes nations qui se prétendaient pourtant respectueuses de moralité internationale, de lois supérieures à leurs intérêts particuliers.

C'est à partir de la corruption qu'introduit l'intérêt personnel dans toutes les réalisations de la culture humaine que va se construire une nouvelle conception de la démocratie. Conception sans

illusions parce que Niebuhr est théologien : la force psychologique d'une pensée chrétienne c'est d'avoir mesuré l'égoïsme du moi, alors que la culture moderne, pour autant qu'elle est laïcisée, reprend toujours sous des formes différentes la même erreur : le même optimisme illusoire quant à la bonté de la nature humaine; aussi, devenue extérieure à la réalité humaine, superficielle, la culture moderne oscille entre une satisfaction sans motifs et un désespoir sans limites. La pensée de Reinhold Niebuhr se situe au-delà du pessimisme; tout en admettant une corruption inévitable de la raison par l'intérêt personnel, elle croit à la transcendance de la raison sur la nature et de l'esprit sur l'histoire. Dans cette perspective, la démocratie lui apparaît comme la forme la meilleure de la vie en société, la meilleure parce qu'en fait la seule alternative à l'injustice et à l'oppression.

II

Vitalité et corruption

Une démocratie, société d'hommes libres, se justifie par le fait que la vie se manifeste sous des formes toujours nouvelles et imprévisibles. Ces formes sont indéterminées parce que les besoins de l'homme se transforment indéfiniment à partir d'un élément stable, l'instinct. Comme les besoins humains ne sont jamais de purs besoins, ces transformations ne connaissent pas de limite; l'habitation, le vêtement, ne sont pas de simples solutions au problème de s'abriter, de se protéger. De même, les corps sociaux qui remplissent des fonctions économiques sont toujours tentés, lorsque leur pouvoir est assuré, de s'arroger des fonctions politiques. Aussi n'y a-t-il pas de fondement à l'espoir marxiste qu'une économie d'abondance assurera la paix sociale, car l'homme peut se battre aussi désespérément pour « la puissance et le prestige » que pour du pain. Mais comme les formes nouvelles d'organisation sociale sont aussi riches d'aspect créateur que d'aspect anarchique et destructeur, les sociétés ne doivent limiter les manifestations de leur vie que de manière temporaire et toujours révisible; car la société d'une époque donnée ne peut pas prévoir les formes nouvelles que prendra ultérieurement la vie sociale; agir de façon trop rigide, poser des bornes ne peut qu'exaspérer les conflits entre ancien et nouveau. Comme Américain, Niebuhr se tourne vers l'avenir sans regretter ni idéaliser le passé; il voit dans la démocratie une communauté normalement divisée en une pluralité de groupes ethniques, culturels,

religieux et économiques, le pluralisme social étant à la fois cause et effet de la démocratie. L'homogénéité d'une société, c'est pour Niebuhr la caractéristique des sociétés primitives et statiques. Plus l'imagination se développe, plus la vie cherche à s'exprimer de façon variée à l'intérieur d'une même société. La Renaissance et la Réforme lui apparaissent ainsi comme le triomphe, sur l'uniformité médiévale, d'une science humaniste, de cultures nationales autonomes et de sectes religieuses. Ce triomphe de la liberté est perpétuellement menacé par les périls de la liberté : le chaos et la décadence. Mais ce danger permanent n'est que la contrepartie de la maturité spirituelle; parvenue à un certain degré de son développement, l'humanité a besoin de s'exprimer par une diversité de formes culturelles. C'est dans ces conditions de liberté qu'une société doit réaliser son unité. L'unité que l'on obtient par la contrainte est un retour systématique, donc artificiel, à une forme primitive. Niebuhr interprète le nazisme comme un effort pour rétablir une unité primitive, à la fois raciale, culturelle, politique et économique. Effort pervers, contraire au développement normal d'une société et qui, par là même, porte des conséquences sadiques. Les cruautés auxquelles il a conduit doivent servir de leçon à notre civilisation. C'est seulement par un effort tout autre, un effort d'invention que nous pourrons résoudre les problèmes posés par des formes de plus en plus élevées de maturité sociale. Le problème de la démocratie, c'est celui de l'unité dans la diversité : comment permettre à toutes les formes de vie de s'épanouir côte à côte dans une communauté sans que l'une d'entre elles ne veuille prendre le pouvoir et l'utiliser pour étouffer les autres ? Nous retrouvons le même problème que tout à l'heure : problème posé par l'historien, que seul le théologien peut résoudre du point de vue de l'explication psychologique et métaphysique, mais auquel les techniques démocratiques doivent apporter des solutions pratiques. Les groupes comme les individus sont influencés par leur intérêt personnel ; chacun tend à imposer *son* point de vue comme *le* point de vue seul valable; et comme tout point de vue, même le plus élevé d'apparence, est toujours lié à des intérêts particuliers, ses partisans chercheront à l'imposer par la force. A ce moment de l'analyse de Niebuhr, nous rencontrons la seconde définition de la démocratie, complémentaire de la première : *elle est pour l'individu une technique de défense contre la corruption du pouvoir.*

Comme l'intérêt personnel porte, aux yeux de Niebuhr, chaque individu à tirer avantage, consciemment ou inconsciemment, de ses semblables, la possession du pouvoir ne peut que renforcer et aggraver ce penchant. Aussi un pouvoir qui n'est pas en-

touré, au profit des gouvernés, de garanties et de contrôles est-il une source d'injustices. La liberté constitue sans doute une perpétuelle occasion de conflits et d'anarchie; les avantages de l'autorité ne sauraient, cependant, faire oublier les périls d'un pouvoir qui s'exerce sans contrôle. La démocratie est donc l'art des solutions approchées, jamais définitives, toujours à reprendre au fur et à mesure que les conditions changent, mais qui, à chaque moment, assurent des garanties de défense aux gouvernés contre les gouvernants, garanties qu'ignorent les solutions idéologiques trop absolues. Un exemple de ce mode de pensée, c'est l'analyse par Niebuhr des théories libérale et marxiste de la propriété. Il les considère comme si radicalement opposées l'une à l'autre que cette opposition risque d'empêcher dans le monde occidental le processus démocratique. Pourtant l'une et l'autre sont typiquement des illusions des « enfants de lumière ». Le libéralisme bourgeois considère la propriété comme strictement individuelle, suivant la pente de cet individualisme qui lui fait méconnaître la part du social dans la vie même de l'individu. Il envisage d'autre part la propriété comme un moyen de se défendre contre les prétentions agressives d'autrui, comme si la propriété individuelle bourgeoise n'était jamais elle-même susceptible d'abus. Or les formes modernes de la propriété commerciale et industrielle ont de telles incidences collectives qu'il y a un abîme entre la fonction sociale de la propriété moderne et la conception traditionnelle de la propriété « privée ». Cette contradiction entre la théorie et la réalité de la fonction fait l'acuité des conflits sociaux de notre époque. C'est elle qui a inspiré le dogme marxiste de la socialisation de la production. Il est indéniable, pour Niebuhr, que la conception marxiste du caractère social des instruments de production est beaucoup plus proche de la vérité que la conception libérale. Mais ni l'une ni l'autre ne comprennent que la propriété, soit dans sa forme individuelle, soit dans sa forme sociale, peut être utilisée comme un instrument de l'intérêt particulier contre l'intérêt général. Le libéralisme est aveugle à cet aspect de la propriété privée, le marxisme à cet aspect de la propriété socialisée. L'erreur du marxisme, pour Niebuhr, tient à deux raisons : l'une que le marxisme se fait une conception romantique de la nature humaine; il attribue l'égoïsme des hommes à la seule institution de la propriété et tient pour accordé qu'il suffira de socialiser la propriété pour éliminer cet égoïsme; cette erreur dépend elle-même de celle qui consiste à n'attribuer de pouvoir économique qu'au seul droit de propriété. La croyance illusoire qu'il suffit d'abolir certaines institutions pour que la bonté naturelle de l'homme puisse s'épanouir à nouveau fait méconnaître au marxisme la montée inévitable d'une nouvelle

oligarchie dans une nouvelle société : une oligarchie de « managers », de directeurs des organismes économiques, car l'administration des processus industriels est dans une société socialisée une source de pouvoir économique et politique analogue à celle que confère le droit de propriété en société capitaliste. Le libéralisme et le marxisme répètent donc la même erreur : le libéralisme bourgeois ne prévoyait pas la nécessité de sauvegarder contre la puissance qu'assure en société capitaliste le droit de propriété; de même le marxisme ne prévoit aucun contrôle de la combinaison du pouvoir économique et du pouvoir politique dont disposent les organisateurs du processus socialisé de production. Niebuhr ne propose évidemment aucune solution simple, unilatérale, du problème de la propriété; il insiste sur la diversité des différentes espèces de propriété : celle qui donne pouvoir sur d'autres; celle qui permet seulement de protéger l'individu contre l'appétit de ses semblables; celle qui ne porte que sur un instrument de travail. Une société démocratique doit se défier de toute solution globale et soi-disant définitive au problème permanent de la propriété; elle doit continuellement élaborer de nouvelles solutions en rapport avec les termes nouveaux du problème. Mais on ne peut chercher ces solutions à l'intérieur de la démocratie que si les factions opposées conservent quelque chose de commun, admettent un certain nombre de vérités nuancées que Niebuhr résume ainsi : toute propriété est une forme de pouvoir; certaines formes de pouvoir économique sont moins abusives que d'autres, distinction de degré, mais non discrimination radicale; le droit de propriété n'étant pas la seule source de pouvoir économique, il ne suffit pas de détruire la propriété privée pour assurer à tous l'égalité de ce pouvoir; toute forme de puissance économique constitue, pour ses détenteurs, la tentation d'en abuser. Une analyse de ce genre n'apporte évidemment pas par elle-même, Niebuhr le souligne, la solution technique de problèmes donnés. Elle fixe une direction de recherches, la démocratie consistant à chercher sans illusions « des solutions approchées à des problèmes insolubles », à défendre l'individu contre l'abus du pouvoir en lui fournissant des moyens politiques de contrôler ce pouvoir.

III

Approximations et humilité

La démocratie est le fruit du pluralisme culturel et religieux, réciproquement les institutions démocratiques sont cause de

diversité : une fois la liberté établie, la diversité des institutions et des familles spirituelles ne peut qu'augmenter en suscitant des tensions et des occasions de conflits de plus en plus fréquents et violents. Une civilisation démocratique doit donner à ces forces diverses le moyen de s'exprimer sans détruire l'unité et la vie de la communauté; trouver ce moyen, c'est la tâche essentielle de la démocratie.

Pour Niebuhr, le fondement et le couronnement de tout édifice culturel est toujours religieux, que ce soit par allégeance à une foi religieuse ou par négation, car toute échelle de valeurs se détermine par la réponse donnée en dernière analyse à la question du sens de la vie. Les civilisations qui se déclarent areligieuses élèvent elles-mêmes quelque valeur au rang ultime, en font un dieu. Si notre société occidentale s'est laïcisée, c'est par réaction contre le fanatisme des religions; seule l'Angleterre a su atteindre la liberté religieuse sans séculariser sa culture au même degré que la France ou l'Amérique même. Reinhold Niebuhr voit dans le laïcisme un moyen de défense auquel la démocratie moderne aurait été contrainte d'avoir recours. Mais une société qui réalise son unité par le laïcisme s'appauvrit, car elle sacrifie à ce type d'unité la profondeur du sentiment religieux. D'ailleurs, la tolérance religieuse de nos sociétés occidentales repose en fait sur l'indifférence vis-à-vis des convictions religieuses; Niebuhr cite à ce propos le mot de Chesterton, « la tolérance est la vertu des gens qui ne croient à rien ». Cette forme de tolérance est un héritage du libéralisme bourgeois pour qui les convictions religieuses représentent des formes de culture démodées, appelées à disparaître au fur et à mesure que l'éducation moderne aura formé de bonnes volontés éclairées. Cette conviction de la bourgeoisie laïque consiste à méconnaître la pérennité du pluralisme culturel; en outre, elle prend pour une perspective universellement valable les convictions d'une classe à un moment donné de l'histoire occidentale. La culture laïque bourgeoise revêt deux formes, l'une naïve, l'autre sceptique.

La première est elle-même une religion déguisée; elle s'imagine posséder les réponses ultimes aux questions ultimes par la foi au progrès et la foi en l'histoire comme rédemption. Dans les deux volumes de théologie de l'histoire, *Nature et destinée de l'homme*, Niebuhr a longuement analysé et critiqué les idées du progrès et de l'histoire comme rédemption. Nous ne pouvons qu'évoquer en quelques mots ses conclusions : le progrès n'existe pas sous forme constante et unilinéaire, mais en ce sens que les situations historiques confrontent les individus avec des responsabilités et des tâches de plus en plus vastes. Notre perception de la justice devient de plus en plus exigeante quant à sa réalisa-

tion dans la société; mais notre civilisation technique ayant créé une interdépendance de plus en plus étroite entre les individus et entre les nations, le mal grandit comme le bien; les catastrophes de l'histoire humaine deviennent de plus en plus gigantesques; l'interdépendance ne fait qu'aggraver les conflits. On peut dire que l'histoire est créatrice en ce sens qu'elle présente des solutions nouvelles en même temps que toujours imparfaites. Mais elle n'est pas rédemptrice : elle n'est jamais sa fin à elle-même, l'individu garde toujours un point de vue transcendant qui lui permet de la juger; cette transcendance le définit même comme esprit.

Dans sa forme plus complexe, le laïcisme devient un scepticisme, conscient de la relativité de toutes les perspectives humaines. L'ensemble de la vie apparaît comme dépourvu de sens, il se crée un vide spirituel et un désespoir, vide que peuvent venir combler religions démoniaques et nationalismes délirants, tels le nazisme.

Le laïcisme n'apporte pas à la démocratie la solution des conflits religieux : sa forme naïve, la foi au progrès, est démentie par l'histoire; sa forme sceptique n'assure aucune solidité à l'unité sociale. Il faut élaborer une solution religieuse du problème de la diversité religieuse : c'est-à-dire rendre possible cette diversité à l'intérieur d'une société libre sans détruire cette profondeur de la culture qui la fait communiquer avec la religion. Niebuhr ne cache pas combien il est difficile de faire régner une tolérance qui ne se ramène pas à l'indifférence; pour que soit respectée la profondeur des convictions religieuses, il faut que la tolérance s'inspire elle-même de mobiles religieux, tels que l'humilité et la charité. C'est par le sentiment religieux que nous prenons conscience de notre finitude, de nos limites, de nos imperfections; seul ce sentiment peut modérer notre orgueil inné, nous faire comprendre les limites humainement inévitables des manifestations temporelles de notre foi; seules l'humilité et la charité, religieusement entendues, peuvent nous inspirer la générosité et la tolérance vis-à-vis des autres groupes de la société; si les différentes confessions, à l'intérieur d'une société démocratique, se montrent, les unes vis-à-vis des autres, incapables de tolérance religieusement inspirée, la société démocratique ne peut sauver son unité que par le laïcisme ou par l'autoritarisme, c'est-à-dire en perdant, d'une manière ou de l'autre, ce qui fait le propre de la démocratie : la diversité des formes de vie individuelle et collective dans l'unité de la société.

L'idée d'humilité — d'humilité religieusement inspirée — constitue le lien entre la théologie et la politique de Niebuhr. La vie démocratique exige une coopération tolérante entre indi-

vidus et groupes qui incarnent des formes de vie différentes. Mais la foi nous enseigne, l'expérience historique nous montre, que chaque individu et chaque groupe sont consciemment ou inconsciemment menés par leur intérêt personnel, aveuglés par leur orgueil. La coopération tolérante, indispensable à la vie démocratique, exige donc un esprit d'humilité qui doit être l'un des fruits de la religion. Niebuhr étudie sur un autre exemple, celui de l'intolérance raciale, ce rapport de l'humilité religieuse et de l'esprit de coopération démocratique. Devant les problèmes que posent les antagonismes raciaux, les « enfants de lumière » font preuve des mêmes illusions que dans le cas des conflits économiques ou religieux. Les anthropologues ont insisté avec raison sur le fait que l'inégalité des races n'a pas de racine biologique, mais ils en ont tiré à tort la conclusion que le préjugé, l'orgueil de race n'est qu'une forme d'ignorance que dissipera le progrès des lumières. Pour Niebuhr, le préjugé de race est bien une forme d'irrationalisme, mais pas aussi capricieux, aussi arbitraire que le rationalisme humanitaire veut le faire croire. Niebuhr l'interprète comme un corollaire de l'orgueil de race, lui-même manifestation inévitable du vouloir-vivre ethnique. La vie collective comme la vie individuelle n'est pas un pur vouloir-vivre physique : elle comprend des éléments spirituels qui se corrompent en orgueil et volonté de puissance. Notre orgueil collectif tient à ce que nous jugeons nos modes de vie excellents et universellement valables, et non pas, tels qu'ils le sont, limités, partiels, particuliers. D'où la tendance à regarder comme odieux le fait que les minorités raciales persistent dans un mode de vie différent de celui de la majorité. Le crime des nègres aux yeux de la majorité blanche des Américains, c'est de s'en distinguer trop évidemment. Celui des juifs, c'est de s'en distinguer ethniquement en même temps que par une foi religieuse universaliste qui, tout en transcendant pour le peuple juif les valeurs des nations auxquelles il est mêlé, lui sert d'instrument d'unité raciale. Il ne suffit donc pas de proclamer la fraternité des races pour supprimer l'orgueil de race, comme le croient les enfants de lumière. Il n'y a pas, selon Niebuhr, de solution simple à ce genre de problème. Une démocratie ne peut pas capituler devant l'orgueil de la majorité; ce serait accepter le retour à une homogénéité primitive, telle que la souhaitait le nazisme. Mais, d'autre part, il est futile de regarder comme une simple survivance des temps barbares l'orgueil de race qui est, en fait, une source perpétuelle de conflits dans les sociétés. Pour construire des solutions toujours imparfaites et toujours à reprendre, il faut partir de la conviction qu'il n'existe pas d'esprit sans préjugés, qu'il n'y a point de jugement qui ne soit corrompu par

l'orgueil. Pareille conviction serait salutaire aux enfants de lumière qui s'imaginent libérés, jugeant selon la seule raison, alors que bien souvent leur idéalisme n'exprime que leur point de vue particulier, voire intéressé. Une civilisation démocratique exige, pour bien fonctionner, plus qu'un idéalisme moral : un idéal moral ne suffit pas à garantir dans la pratique la rectitude et le désintéressement. Mais il ne faut pas non plus appliquer une ferveur religieuse à des idées politiques. Sur ce point, Niebuhr est très net; il n'a pas « la religion de la démocratie »; il la considère dans sa réalité historique, comme un état de vie en société, le moins mauvais possible; c'est une fin politique, mais qui n'est nullement pour l'homme un accomplissement total, car aucune société temporelle, si bonne et si parfaite qu'elle puisse être, n'est assez bonne et assez parfaite pour constituer la fin de l'homme. En outre, une dévotion religieuse à des fins politiques dégénère en fanatisme, elle menace la paix de la communauté. Ce qu'exige la démocratie, c'est l'esprit d'humilité, fruit de la religion, dont nous avons parlé plus haut. Lui seul peut garantir la démocratie contre le danger qu'elle porte en elle-même : le conflit d'écoles idéalistes dont chacune est persuadée que son idéal est le seul valable. Menacée du dehors par les barbares et les cyniques, la démocratie l'est du dedans par un péril plus subtil, les illusions optimistes, la satisfaction de soi des idéalistes « enfants de lumière ».

***

Cette défense de la démocratie par un théologien américain nous rappelle quelques vérités que notre Europe, contaminée par le fascisme et le culte du chef, risque de trop oublier : une confiance fondamentale dans la raison comme instrument de la justice, la valeur de la démocratie comme organisation rationnelle de l'existence sociale. A cette fin, Niebuhr dissocie l'idée démocratique du contexte d'optimisme libéral et bourgeois à travers lequel l'Europe l'a connue, héritage qu'elle est tentée de rejeter en bloc. Il ne méconnaît point les difficultés que rencontre un régime démocratique. L'histoire nous montre les dangers de chaos et de confusion que suscite la liberté; mais elle nous montre aussi, quand une société assure l'ordre et l'unité au prix de la liberté, les conséquences de la tyrannie; la technique démocratique apparaît donc comme le seul moyen de se défendre contre les abus du pouvoir. Dans les deux aspects complémentaires que présente la démocratie ainsi entendue — capacité ra-

tionnelle pour la justice, technique de contrôle du pouvoir —, aucune trace de sentimentalisme. Le jugement de Niebuhr sur les limites de la raison quant à son efficacité et sur la force des instincts est libre de toute illusion, sa théorie de la démocratie, prudente et dure; l'enjeu en est liberté ou tyrannie; la méthode, les barrières à opposer à l'exaltation de l'intérêt personnel.

Dans l'histoire qu'il invoque sans s'y inféoder, Reinhold Niebuhr ne voit pas un déroulement nécessaire; il est plutôt frappé par son imprévisibilité et sa richesse. Il n'y a chez lui ni culte du passé, ni croyance dans un progrès unilinéaire; l'histoire est une succession d'événements et non d'accidents, de faits de volonté qui ont leur logique. Ses étapes sont des manifestations de la liberté et de la responsabilité humaines qui ne paraissent pas moins dans les catastrophes et les chutes que dans les réalisations de moins en moins imparfaites de la justice. L'effort constant de l'homme pour vaincre son égoïsme, vivre une vie de communautés de plus en plus vastes : famille, nation, communauté internationale est un effort créateur. Mais toute réalisation est déficiente parce qu'il y a toujours « contradiction entre le bien que je vois et ce que je fais » : les corruptions apportées dans l'ordre social par l'intérêt personnel sont inévitables. Une pensée politique, informée par une théologie, construit l'avenir sans optimisme vain, mais ne cède pas non plus au désespoir devant les nouvelles corruptions qui s'introduisent avec les nouvelles formes de vie collective. Aux yeux de Niebuhr, une pensée religieuse peut seule assurer à l'histoire un sens qui lui conserve sa réalité : l'homme qui se sait novateur connaît sa transcendance au monde dans sa relation de créature à Créateur; de là, sa capacité à juger sa propre histoire. Seule la foi chrétienne peut nous sauver et du sentimentalisme et du désespoir, poser une fin transcendante sans nier la signification de nos efforts. Dans l'introduction à son essai, Niebuhr indique qu'il n'y cherche pas à élaborer les convictions théologiques qui soutiennent sa philosophie politique : on les trouve exposées dans *Nature et destinée de l'homme.* Cependant le petit volume, *Les enfants de lumière et les enfants de ténèbres*, montre comment s'unissent une politique rationnelle et une pensée théologique.

Nous avons trouvé, d'une part, cette conviction de la capacité de la raison pour la justice qui anime la théorie politique; d'autre part, la foi religieuse qui situe cette théorie dans un ensemble spirituel qui permet seul de juger de sa valeur. Disons, pour schématiser, que pensée politique et pensée religieuse se rencontrent en trois incidences : d'abord la conviction que la puissance de l'intérêt personnel n'est pas un accident, mais un trait permanent de la nature humaine; dans *Nature et destinée de l'homme*,

Niebuhr lui donne son nom théologique : le péché originel. — En second lieu, l'aveu que ce que nous affirmons comme vérité n'est jamais que vérité partielle, du fait de notre finitude et de notre orgueil; finitude et orgueil que seule reconnaît une pensée religieuse. Enfin, et ce troisième point résulte des deux premiers, la rencontre de l'humilité, fruit de la religion, et de la tolérance, condition d'existence de la démocratie.

Nous sommes devant un effort de synthèse qui applique au monde moderne une pensée chrétienne, le transcendant, le jugeant sans en méconnaître la diversité et la richesse. Aucune nostalgie du passé, aucune trace de conservatisme dans cet essai qu'anime un sentiment très vif de l'avenir indéterminé, du temps novateur. Comme théologien et philosophe de l'histoire, Reinhold Niebuhr perpétue aux États-Unis une tradition occidentale exempte de vieillissement.

GEORGETTE BÉRAULT.

LE PLAN DE MODERNISATION ET D'EQUIPEMENT

C'est vers le commencement de l'année 1946 que l'on a parlé en France pour la première fois de plan général.

Avant, il existait des plans partiels comme le plan de l'automobile ou le plan de la reconstruction qui n'embrassaient qu'une partie déterminée de l'économie. Il existait aussi un programme qui, lui, avait pour objet la totalité de l'activité française, ou plus exactement de l'industrie française, mais qui bornait son ambition à organiser celle-ci au jour le jour.

L'idée d'un plan d'ensemble, c'est-à-dire portant à la fois sur l'ensemble de l'économie et sur une grande période de temps, est donc neuve en France. Toutefois, les pays étrangers ont, de leur côté, prévu une série de dispositions dont l'ensemble se rapproche d'un plan. C'est donc que le mauvais état général de l'économie, après la guerre, était favorable à ces idées nouvelles.

La France a subi de grands dégâts pendant la guerre; elle était déjà en retard en 1938 sur les pays bien outillés. Il lui faut donc, d'un seul coup, réparer les dommages et moderniser son équipement. Ces deux tâches ne s'ajoutent d'ailleurs pas entièrement mais, au contraire, se complètent l'une l'autre, car si l'on est forcé de reconstruire ou de renouveler l'outillage, autant le faire d'une manière efficace.

Cependant, pour arriver à ce but, l'économie française se trouvait dans un cercle vicieux. D'une part, en effet, elle ne pouvait renouveler son outillage que par sa production, et, d'autre part, cette production était limitée par le défaut non seulement de matières premières et de moyens de communication, mais également d'outillage. Pour sortir de ce cercle vicieux, il faut faire appel à l'aide étrangère. Celle-ci n'agit pas tant par sa quantité : en effet, sur les mille à douze cents milliards d'équipement que la France doit réaliser en cinq ans, le quart seulement est attendu de l'étranger, et l'effort propre de notre pays doit produire les trois autres quarts; mais les importations portent sur des matières qui précisément ne peuvent être obtenues en France à l'heure

actuelle : charbon, matériel ferroviaire, équipement industriel, matières premières. Elles agissent donc à la manière d'un amorçage de pompe qui est nécessaire pour amener le débit sans en être la seule cause.

C'est la raison pour laquelle sont liés intimement l'organisation de la structure économique française pendant ces cinq années et les accords qui doivent nous permettre de recevoir de l'étranger ce qui nous manquait. Les uns et les autres devaient être entrepris simultanément, car il fallait pouvoir négocier en tenant compte de nos besoins et on ne pouvait déterminer ceux-ci qu'en connaissant exactement le résultat des négociations.

C'est pourquoi, d'une part, les services du commissariat général avaient élaboré à Paris les grandes lignes d'un plan et, d'autre part, les négociateurs à Washington avaient basé leurs négociations sur ces grandes lignes.

*
* *

I. — Les objectifs techniques du Conseil du plan

Dans sa première session, tenue les 16 et 19 mars 1946, sous la présidence du Président du Gouvernement, le Conseil du plan a pris toute une série de résolutions.

L'ensemble de ces mesures a pour but d'augmenter le revenu national de la France. En effet, en 1938, l'activité industrielle très médiocre permettait alors de construire seulement pour vingt milliards d'équipement neuf par an, ce qui demanderait à cette cadence plus de trente ans pour reconstruire. Il fallait donc, comme c'est surtout par ses propres efforts que l'économie française doit s'équiper, porter la production à un niveau très supérieur non seulement à l'avant-guerre, mais même au temps de la prospérité. On a adopté en principe une production supérieure de 25 % à celle de 1929 comme base pour l'année 1950.

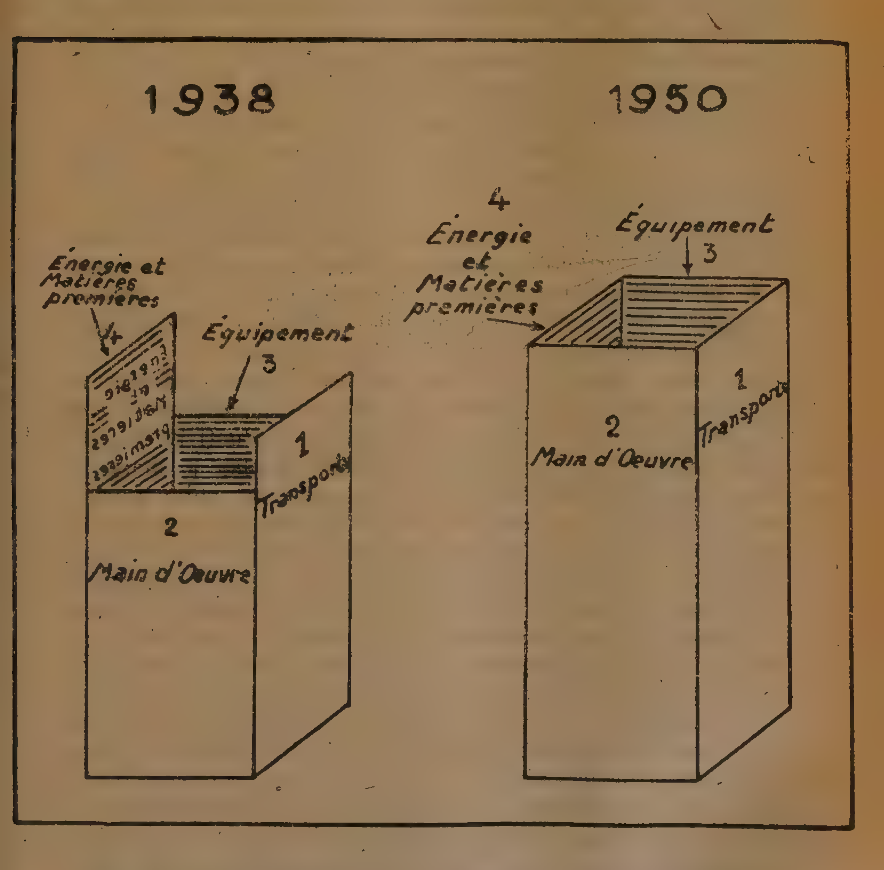
Cette croissance considérable de l'économie française ne va pas sans créer quelques désordres, exactement comme il arrive chez un adolescent qui grandit trop vite.

Pour remédier à ces inconvénients, le Conseil du plan a prévu deux séries de mesures techniques : les premières ont pour objet de prévenir la formation de « goulots d'étranglement » qui arrêteraient la croissance continue de la production; les secondes tendent à réserver dans cette production une part suffisamment importante à l'équipement.

On se souvient peut-être que dans l'avant-dernière chronique, la production était figurée par le niveau du liquide contenu dans

un récipient à base carrée dont les quatre côtés représentaient respectivement : le premier les transports, le deuxième la main-d'œuvre, le troisième l'équipement, le quatrième l'énergie et les matières premières.

Dans cette représentation, la capacité de production n'est autre que la capacité du récipient, elle-même limitée par sa paroi la plus basse. Nous avions montré que, depuis la libération, la reconstruction provisoire avait eu pour effet de remonter successivement chacun des côtés du récipient et d'en augmenter ainsi la capacité.



Les mesures envisagées par le Conseil du plan n'ont pas d'autre but que de favoriser cette remontée, non seulement au niveau de 1938, mais encore bien au-delà, puisque en 1950 on espère obtenir une production dépassant de moitié celle de 1938. Il ne

s'agit pas seulement de prévoir un niveau égal pour chaque panneau en 1950, date de la fin du plan, mais aussi de prévoir que cette remontée générale des parois s'effectuera harmonieusement, aucun côté ne venant rendre inutiles les efforts faits par ailleurs.

A chaque panneau correspondent des mesures envisagées par le Conseil du plan.

En ce qui concerne le premier panneau, les propositions du Conseil sont assez vagues, car il est difficile de connaître exactement la situation des transports. D'une part, l'élasticité de l'exploitation de la S.N.C.F. lui permet, pendant un temps assez long, de fonctionner au-dessus de ce qu'elle appelle sa capacité de production et qui n'en est donc pas une (charge à treize tonnes des wagons de dix, rotation accélérée, etc.).

D'autre part, le parc de véhicules routiers est très imparfaitement connu. Ce n'est que ces tout derniers temps qu'il a été possible d'évaluer à près de 175.000 tonnes contre 250.000 en 1938 la capacité des transports lourds (c'est-à-dire supérieurs à deux tonnes). Devant l'imprécision des données qu'il possédait, le Conseil du plan s'est borné à inviter la Commission de modernisation des transports intérieurs à présenter rapidement un ensemble de propositions permettant d'atteindre en 1948 la capacité de transport de 1929. A cet effet, il faudra construire wagons et camions et même importer du matériel ferroviaire.

Le deuxième panneau, celui de la main-d'œuvre, présente des caractéristiques particulières. Il ne s'agit pas seulement en effet d'agir sur le nombre, mais également sur la productivité de cette main-d'œuvre. C'est pourquoi le Conseil du plan a chargé la Commission de la main-d'œuvre de mettre au point l'orientation professionnelle, l'apprentissage et l'enseignement technique, la formation des cadres, le reclassement et la promotion ouvrière, la formation professionnelle accélérée, l'organisation scientifique du travail, les questions d'hygiène et de prévention des accidents, le rôle économique des comités d'entreprise.

Des études complémentaires ont permis de sérier cette importante question de la main-d'œuvre en trois problèmes élémentaires : main-d'œuvre agricole, main-d'œuvre industrielle, autre main-d'œuvre. La modernisation de l'agriculture doit avoir pour objet d'atteindre les niveaux projetés, avec la main-d'œuvre actuelle, non compris les prisonniers. Il ne s'agira donc pas tant de produire plus qu'en 1938, mais de produire autant avec environ 500.000 paires de bras de moins sur six millions. La main-d'œuvre industrielle aura elle aussi un rendement accru par la modernisation de l'équipement. Il faudra néanmoins envisager l'immigration d'environ un million d'hommes dans ce secteur, affectés principalement au bâtiment. Quant au troisième secteur,

l'abondance de commerçants et de fonctionnaires fait qu'il doit pouvoir se suffire avec ses disponibilités actuelles et même contribuer à l'expansion du reste de l'économie.

Le troisième panneau, celui de l'équipement, est en relation étroite avec le précédent. Pour réaliser l'équipement désirable, essentiellement dans les mines, l'électricité, l'industrie mécanique, l'agriculture, les transports, il faudra des machines. On en importera un certain nombre et on fabriquera les autres. Il s'agit donc, pour élever suffisamment ce panneau, de favoriser la construction de biens d'équipement. C'est pourquoi le Conseil du plan a demandé un effort particulier à la production sidérurgique qui doit être à même de produire, dès que les attributions de combustible le permettront, six millions de tonnes d'acier en lingots, puis de revenir en trois ans à la production de 1929, soit dix millions de tonnes d'acier en lingots, et enfin d'atteindre dans un délai supplémentaire, inférieur à deux ans, douze millions de tonnes d'acier. En outre, le Conseil s'est spécialement penché sur l'équipement agricole. Il a notamment prévu un programme de 50.000 tracteurs par an au cours des cinq prochaines années et un programme d'équipement des industries de traitement des produits agricoles, en particulier des laiteries et des abattoirs.

Le quatrième panneau, l'énergie et les matières premières, est celui qui a fait l'objet des deux premières résolutions. C'est surtout l'énergie qui a attiré l'attention du Conseil, puisqu'elle conditionne étroitement la reprise de l'activité économique. Le Conseil du plan a invité la Commission de modernisation des houillères à prendre comme objectif pour la production française cinquante millions de tonnes en 1946 et soixante-cinq millions en 1950. Il a en outre demandé au Gouvernement d'insister auprès des gouvernements alliés pour que les livraisons de charbon allemand à la France soient augmentées de vingt millions de tonnes par mois à partir du mois de juillet 1946. Par ailleurs, il a prescrit à la Commission de modernisation de l'électricité de définir toutes les mesures permettant d'activer les travaux en rendant possible une production de vingt-cinq milliards de kwh. en 1946, dont treize milliards de kwh. d'énergie hydraulique française, et de développer cette dernière de telle sorte qu'elle puisse fournir en 1950, dans l'hypothèse d'une hydraulicité moyenne, vingt-quatre milliards de kwh. La modernisation des centrales thermiques est également prévue.

*
* *

II. — Les accords de Washington

La croissance de l'économie suivant les prévisions précédentes ne pourra se faire que grâce aux importations de l'étranger, et en particulier à celles en provenance des États-Unis; c'est pourquoi la négociation économique et financière qui s'est déroulée à Washington du 5 mars au 28 mai est en liaison étroite avec les résolutions précédentes.

Elle avait toutefois eu pour origine des pourparlers antérieurs à la conception du plan, et relatifs à l'organisation du commerce international. Tous les pays du monde, en effet, avaient été pendant la guerre obligés de contrôler leurs échanges extérieurs pour ménager leurs réserves de devises ou leurs réserves en matières premières nécessaires à la poursuite des hostilités. Après la guerre, de nombreux gouvernements étrangers se sont préoccupés de revenir à des conceptions plus normales de l'organisation économique internationale. Le Gouvernement des États-Unis avait rassemblé en novembre 1945, dans un livre blanc sur l'organisation du commerce et de l'emploi, un certain nombre de propositions devant servir de base à une réorganisation du commerce international. En vue de convoquer une conférence internationale, il avait transmis ce dossier au Gouvernement français en lui demandant de faire connaître sa position à cet égard.

C'est sur cette pousse que se sont greffés tout naturellement les accords de Washington, la France ayant répondu que la première condition au retour à des échanges normaux était sa propre restauration économique. Celle-ci nécessitait non seulement un effort interne et des crédits étrangers déjà obtenus, mais un concours nouveau et important que les États-Unis étaient seuls capables de fournir.

Effectivement, les accords de Washington apportent un important allégement au déficit de la balance des paiements française.

La liquidation générale de toutes les transactions économiques et financières résultant de la guerre est la première clause de l'accord. Ceci n'est pas un prêt, mais un véritable coup d'éponge sur une dette d'environ deux milliards de dollars, dont la principale partie est constituée par une balance défavorable du prêt-bail de 1.565 millions de dollars.

Une deuxième clause a pour objet le report d'une petite partie des dettes de guerre qui n'a pas bénéficié du coup d'éponge. Ce reliquat de 420 millions fait l'objet, de la part du Gouvernement américain, d'un crédit à trente-cinq ans portant intérêt à 2 %.

Un crédit de 300 millions de dollars, de même durée et de même taux d'intérêt est consenti à la France pour l'acquisition de l'ensemble des surplus des forces armées américaines en France, en Afrique du Nord et en A.O.F. Le prix d'achat de ces surplus représente 20 % de la valeur neuve. Le matériel en question est très varié et est en général d'une grande utilité.

En outre, pour pouvoir acheter 75 Liberty Ships, le Gouvernement français reçoit un crédit de 42 millions de dollars, portant intérêt à 3 1/2 % et amortissable en vingt-cinq ans. Ce crédit est en partie compensé par une créance antérieure de 17 millions et demi de dollars en faveur de la France, dont la plus grande partie est constituée par l'indemnité due pour le *Normandie* réquisitionné par les Américains.

Tout ceci est, en grande partie, relatif au passé. Néanmoins, l'heureuse liquidation de ce dernier permet de dégager le terrain pour les emprunts d'équipement proprement dit. En tenant compte de nos propres exportations, de l'aide canadienne, des réparations allemandes, des surplus et des bateaux faisant l'objet du crédit précédent, il subsistait un déficit d'environ un milliard et demi de dollars.

Il est dès maintenant partiellement comblé de deux manières. D'une part, l'Export-Import Bank de Washington, organisme d'État fondé pour favoriser le commerce extérieur des États-Unis, et qui nous avait déjà consenti en 1945 un premier crédit de 550 millions de dollars, nous a consenti un nouveau crédit d'un montant de 650 millions de dollars. En outre, une demande a été faite à la Banque Internationale de Bretton Woods pour un prêt de 500 millions de dollars, et nous sommes certains que les Américains, qui ont approuvé notre plan de rééquipement, nous soutiendront auprès de cet organisme. En outre, des crédits commerciaux privés nous permettront de reculer d'environ une année les échéances.

A ces crédits a été évidemment liée la prise de position de principes de la délégation française sur les problèmes de politique commerciale internationale, que l'on peut résumer ainsi. Le Gouvernement français considère que les besoins de la France en importations et la nécessité où notre pays se trouve d'exporter pour régler ses achats à l'étranger rendent souhaitable que le commerce international soit développé et libéré des entraves de la période de guerre. Aussi, dès avant les négociations, le Gouvernement français avait pris un certain nombre de décisions qui ont pour but de préparer une participation plus grande de la France au commerce international, notamment l'alignement du franc surévalué par rapport aux monnaies étrangères, la préparation d'un nouveau tarif douanier libéralement conçu, la décision

de remettre aux importateurs privés le soin d'effectuer la plupart des achats à l'étranger.

Par contre, le Gouvernement français est décidé à ne pas entrer dans un régime de libre concurrence avant que la modernisation et le rééquipement de son économie lui permettent de lutter contre les prix de revient meilleurs que les prix français. De toute manière, subsisterait le contrôle des changes pour entraver l'évasion de capitaux qu'un manque de confiance dans l'avenir du pays pourrait provoquer avant la reprise complète. Cette position était admise par le Gouvernement américain et est consacrée par l'accord de politique commerciale signé le 28 mai 1946.

Les accords de Washington protègent donc en fait l'économie française convalescente. Il n'a pu en paraître autrement que parce qu'un accord simultané, d'une portée beaucoup plus précise, était consacré au contingentement des films américains en France. Cet accord secondaire, qui a d'ailleurs ses partisans et ses détracteurs, est d'un caractère tout à fait particulier et n'a aucun rapport avec l'ensemble des accords signés par MM. Blum et Monnet.

*
* *

III. — Les moyens d'action

Cette tâche nouvelle nécessite toute une gamme de moyens d'action auxquels nous ne sommes pas encore très habitués.

A. — Tout d'abord la prévision des efforts à accomplir et leur acceptation doit être le fait de tous les intéressés. Le plan ne peut être le résultat du travail d'une administration renfermée dans une tour de verre, mais de la nation tout entière. En Russie, lors de l'exécution du deuxième plan quinquennal, chaque ouvrier se sentait responsable et constituait par ses initiatives et son entrain un élément actif de la prévision du plan.

En France, la foi dans le redressement du pays n'est pas aussi vive ou plus exactement ne s'extériorise pas aussi vigoureusement. Mais il est néanmoins des gens de bonne volonté dans toutes les catégories de Français : travailleurs, techniciens, patrons, fonctionnaires. Pour ne négliger aucune ressource humaine, il fallait donc rassembler les éléments les plus divers qui travaillaient dans la même spécialité. C'est l'objet des Commissions de modernisation dont on a pu remarquer les créations successives par décrets parus au *Journal officiel* depuis le mois de février dernier. A cette époque s'est constituée la Commission de modernisation des houillères. Depuis sont apparues les Commissions de modernisation de l'électricité, des carburants, de la sidérurgie, des matériaux de

construction, du bâtiment et des travaux publics, de la machine-outil, de l'automobile, des textiles, du machinisme agricole, de l'équipement rural, de la production animale, de la production végétale, des transports intérieurs, de la main-d'œuvre, de la consommation et de la modernisation sociale, du cinéma et des territoires d'outre-mer. D'autres encore sont à créer.

Le danger eût été que ces Commissions travaillassent séparément sans tenir compte des voisines. C'est précisément ce qu'il advenait avant la création du « Plan » quand les comités d'organisation, dont la composition n'était pas aussi variée, élaboraient des plans partiels qui ne tenaient pas compte les uns des autres. Quand, en commençant leur tâche, les services du Commissariat au plan ont additionné les besoins nécessaires à ces différents plans partiels (main-d'œuvre, fer, ciment, etc...), ils se sont aperçus que le total était bien plus important que ce que les disponibilités françaises en ces matières pourraient jamais atteindre.

Il faut donc des liens horizontaux entre les Commissions. C'est pourquoi celles-ci tiennent leurs séances toutes au Plan, rue de Martignac. Leurs présidents, leurs rapporteurs, leurs secrétaires sont fréquemment réunis autour d'une même table; ils prennent conscience de l'ensemble des questions que leurs décisions mettent en jeu, élargissant ainsi un débat qui n'a que trop tendance à rester limité à la technique d'une spécialité déterminée.

B. — Ce n'est pas tout que de prévoir et de décider : il faut encore contrôler. Le contrôle matériel de l'exécution du plan reste encore à réaliser. Là encore ce n'est qu'avec l'assentiment des intéressés, et en se bornant à certains secteurs clés que l'on peut réaliser effectivement du bon travail. Une loi du 11 mai 1946 permet au ministre de la Production industrielle d'établir les programmes de production. Ceux-ci seront exécutés, soit en vertu d'engagements souscrits par les producteurs soit, si les engagements prévus ne sont pas suffisants, en vertu d'ordres de production signifiés par le ministère de la Production industrielle. Cette procédure est d'ailleurs prévue également pour les autres domaines de l'économie : le commerce, les transports et l'agriculture.

La mise en œuvre de ce système de contrôle nécessite bien entendu une harmonie complète entre le Commissariat général au plan, le ministère de l'Économie nationale et les autres ministères économiques. Il faut évidemment que ces diverses administrations soient libérées de toute incertitude politique.

Parmi celles-ci, figure la fixation des prix et des salaires. Il est certain que pour orienter la main-d'œuvre dans une voie plutôt que dans une autre, et pour avantager une consommation ou un investissement, le meilleur des leviers est celui des prix. Pour

qu'il soit efficace, il ne doit pas être trop compliqué; c'est pourquoi une bonne planification nécessite la direction par l'État des salaires et d'un petit nombre de prix. Mais il est peu probable que les syndicats acceptent de fixer un maximum aux salaires. Une telle mesure serait pourtant nécessaire non seulement pour éviter certaines activités nuisibles à l'économie, mais également pour assurer une certaine stabilité à la monnaie, condition indispensable pour attirer l'épargne.

C. — Un problème sérieux se pose en effet pour le financement du plan : il paraît à certains relativement facile de financer des investissements productifs par la méthode du circuit, qui a fait ses preuves en temps de guerre. Cette illusion ne tient pas compte de la situation actuelle de la France. Certes, la méthode du circuit a réussi aux États-Unis, en Grande-Bretagne et en Allemagne, mais dans ce cas la fermeture a pu être assurée par une discipline collective consentie ou imposée. On voit bien par la hausse des prix actuels aux États-Unis que le relâchement d'une stricte discipline en matière financière amène rapidement une montée en flèche.

L'inflation de billets, même accompagnée de hausse des prix, est, il est vrai, un procédé de financement. Elle permet, tout comme l'emprunt, de mettre à la disposition du Gouvernement une plus grande partie des ressources de la nation que ne lui assureraient une fiscalité pratiquement limitée et une épargne dont la bonne volonté connaît aussi des bornes. Mais ceci ne serait acquis qu'au prix de graves perturbations. Or, il ne s'agit pas tant de procurer des ressources à l'État que de trouver un équilibre économique propice à l'équipement. Il est illusoire de prétendre diriger l'économie avec un déficit trop important. Dans ce cas, un financement conçu au moyen d'expédients inflationnistes devrait être accompagné d'un contrôle féroce pour forcer l'épargne à s'investir, puisque la baisse du pouvoir d'achat découragerait toute épargne volontaire.

Mieux vaut une direction plus souple de l'économie, surtout en matière monétaire. A cet effet, il ne faut négliger aucune possibilité. Il paraît donc indispensable de développer à côté du financement par l'État le financement par le système bancaire, le développement de l'épargne ainsi que l'autofinancement des entreprises.

Il est hors de doute que l'évolution croissante de l'activité entraînera des « goulots d'étranglement » financiers, comme il entraîne des « goulots d'étranglement » techniques. Mais s'il est relativement facile de prévoir ces derniers, il est par contre impossible de pronostiquer en matière financière. Trop d'éléments psychologiques y exercent une influence. Il faudra donc que le

Gouvernement veille constamment au développement des investissements et que le peuple français tout entier s'astreigne à la discipline financière nécessaire.

*
* *

L'effort à faire dans les divers domaines est donc considérable. Mais il est absolument nécessaire. On pourrait être tenté de sacrifier un peu de rééquipement et de modernisation à un peu de bien-être immédiat. Après tout, pensent certains, il vaut mieux profiter de l'amélioration de la situation pour libérer certaines contraintes qu'il est cruel de continuer d'imposer à un peuple fatigué. C'est là un mauvais raisonnement.

Il n'y a pas en effet une continuité dans le choix : on ne peut pas choisir un petit peu moins de modernisation et un petit peu plus de jouissance immédiate. Le plan d'équipement est un bloc, et il est ainsi pour deux raisons.

La première est que nous ne pouvons pas revenir à l'équilibre économique de 1938. Nous vivions alors sur notre capital et sur nos revenus de l'étranger. Nous n'avons plus ni l'un ni l'autre, et il nous faudra au contraire avoir pendant longtemps une balance excédentaire du commerce extérieur.

Le second est plus grave. Dès avant guerre, les prix de revient français étaient trop élevés parce que notre pays, qui avait une structure industrielle moderne, n'avait pas l'équipement correspondant à cette structure. Quand nos crédits extérieurs seront épuisés, nous serons forcés par notre insuffisance en matières premières et en charbon de participer activement au commerce international. Il faudra alors que les prix de revient français aient rattrapé ceux des autres pays industriels. Sinon, nous ne nous maintiendrons pas à un équilibre légèrement inférieur à l'idéal que l'on s'est proposé, mais nous nous engagerons une fois de plus sur la pente qui, entre les deux guerres, nous a conduits l'on ne sait que trop où. Il n'y a donc pas deux solutions. Ou bien la France saura pendant cinq ans, s'imposer les sacrifices nécessaires à son équipement, ou bien elle aura perdu sa dernière chance de figurer au rang des grandes nations économiques modernes.

JACQUES DUMONTIER.

PAUVRETE ET TRAVAIL

Une fois de plus, une dernière fois nous chargerons sur nos épaules le sac du voyageur et ses soucis, et nous irons ensemble nous enfoncer dans la tristesse. — Quartiers dévastés, maisons détruites, terrains bouleversés, ouvrages démolis, voici notre pays blessé, profondément appauvri dans sa trame et jusque dans son cœur, avec cette révolte sourde ou amère levée de toutes parts sur les ruines.

Aussi voudrions-nous essayer de définir une fois de plus, une dernière fois, pour nous-mêmes et pour ceux qui partagent la même anxiété des problèmes et des chances de notre pays, les conditions premières de l'œuvre à accomplir. Car chacun de nous, en fait, consentant ou non, est engagé, dans la mesure de ses forces et de ses possibilités, mais dans cette mesure même avec une responsabilité totale dans la reconstruction de lá France.

Or sur les chantiers traversés pas à pas durant cette journée, comment ne pas être accablé d'abord par les conditions du travail qui, tant de mois après la fin de la guerre, restent celles du manque et de la rareté de tout ce qui est le plus nécessaire. Ce chalumeau aujourd'hui tombé à la rivière, ces vérins avariés et irremplaçables; demain peut-être une autre perte, un autre souci. Recherche patiente et difficile des outils de remplacement lorsque les outils de la veille ont été abîmés, perdus ou, disons-le tout bas, parfois volés.

Recherche en même temps des matériaux mêmes du travail, ciment, acier, bois, tous les matériaux même les plus humbles; et même ces sacs de papier où nous recevons le ciment et sur lesquels il faut veiller. Allons, il nous faut avec simplicité accepter, et pour longtemps, la pauvreté pour compagne.

Aussi, la première des tâches est-elle d'enseigner à chacun le respect, le souci exigeant des outils et des matériaux, du bien de tous au service de chacun. Tâche difficile dans un pays qui a si peu dans cet ordre le sens du bien commun. Car à beaucoup,

qui ne s'en font point faute, la vie de chaque jour, l'exemple des camarades, parfois aussi l'exemple des chefs, ont enseigné que le bien commun pouvait être dilapidé. Si nous voulons, de toutes nos forces, reconstruire à partir du manque et même du dénuement, il nous faut accepter d'avoir à enseigner silencieusement à chacun le souci du bien de tous. — Nous ne l'enseignerons guère avec des mots. — Mais ce souci, il sera rendu d'abord par l'exigence de l'ordre, par la passion de l'ordre. Dans la mesure où, sur ce chantier, nous aurons accepté que ce boulon oublié ou jeté reste là perdu, oxydé sur le sol, nous aurons trahi notre tâche. Car une faiblesse est une complicité, et aucun de nous n'a plus droit d'être complice.

Pauvreté des matériaux, mais voici aussi la pauvreté des hommes, la même pauvreté. — La pluie fine aujourd'hui tombait, à peine assurée, mais à longueur de journée elle avait traversé les vêtements usés, les souliers légers aux semelles fatiguées. — Voici ces hommes, à la lettre, voués à une vie de travail et de pauvreté; et quelques-uns d'entre eux, sans doute, ne songent pas sans révolte à cette vocation qu'ils n'ont pas choisie, et qui les a choisis; mais d'autres aussi, nous le savons, acceptent leur condition et leur tâche et véritablement ont fait le vœu, inexprimé même dans le silence de leur cœur, du travail et de la pauvreté.

Vie de travail et de pauvreté. Comme eux, nous aussi, qui sommes leurs chefs, nous aussi et nous le voudrions, tout notre pays avec nous, nous sommes engagés dans le vœu du travail, et que nous le voulions ou non, pour les années à venir, dans celui de pauvreté. Pourtant, nous n'avons pas nous non plus, pour assurer notre tâche, dû prononcer de vœux — on ne nous a rien demandé, que quelques diplômes, et beaucoup ne savaient pas à quoi ils s'engageaient — mais on ne s'engage pas à demi dans une œuvre ou une responsabilité — car, nous le disons avec simplicité mais aussi avec tout le respect que nous pouvons y apporter, tout commandement est une ordination.

Or, pour assurer la stabilité de ceux qu'elle a ordonnés, l'Église a posé comme règle de les rattacher à une hiérarchie et à un groupe, à un ordre.

De même, si chacun de ceux à qui une responsabilité a été confiée a besoin de solitude pour reprendre chaque jour la mesure de ses forces, chacun aussi a besoin de se sentir agrégé à une équipe.

Faisons des équipes — dans notre pays si pauvre c'est une tâche à notre portée. Enseignons à nos équipes les principes qu'on a oublié parfois de leur souffler. Apprenons-leur, dans leurs rapports avec ceux qui leur sont confiés, à mettre où il con-

vient la barrière entre la bienveillance et l'autorité. Apprenons-leur le souci des hommes. Apprenons-leur le sens des possibilités de notre pays dans le domaine économique, dans le domaine financier. Que chacun de nous se penche sur les problèmes d'ensemble sans souci vain de tout savoir et de parler de tout, mais justement dans le souci de la mesure à garder, de l'ampleur de l'effort à demander et des conditions dans lesquelles il peut se développer. C'est dans les mains fragiles de ces équipes que le dépôt de notre pays, malgré les apparences, pourrait être remis. Apprenons à chacun des leurs les soucis essentiels à méditer. Apprenons-leur...

Mais aussi bien pourquoi parler davantage ? Nous rentrerons des quartiers dévastés avec une grande soif de silence. — D'abord se taire et travailler.

Or voici où tant des nôtres se divisent : quelles sont les tâches nécessaires ? Il semble dans un pays dévasté, de population menacée par les graves données démographiques, que les tâches essentielles puissent être clairement tracées. Une fois de plus, il faut redire que l'essentiel est de rendre à chacun, avec la fierté et presque la passion de son travail, des conditions matérielles où il pourra élever une famille. Il faut construire et tout subordonner à cette exigence, car cette exigence satisfaite tous les problèmes se simplifieront.

Beaucoup cherchent la Vérité et la Justice et la solution la meilleure à tous les soucis, toutes les peines, avec une sincérité profonde. Mais que nous importent après tout, sur le plan économique, la vérité et la justice et la solution *la meilleure* si leur recherche est longue et vaine ? Ce qui nous importe, c'est l'efficacité.

Si la direction de la voie que nous voudrions voir s'ouvrir n'est pas la direction même de la solution qui paraîtra la plus souhaitable à tous, poursuivons-la tout de même, car toute solution même imparfaite, si elle ne tourne pas, bien sûr, le dos au bon sens et à l'équité, dans la mesure où elle est poursuivie avec continuité, devient bonne.

A quoi bon jouer aux dés ou échanger des paroles ou des coups sur le radeau menacé, il faut d'abord hisser la voile.

Appelons à nous, de tout notre cœur, l'équipage et les équipes qui aideront à la hisser.

Car le pays autrefois, et hier encore, a été sauvé, dans chaque circonstance tragique où sa vie profonde était menacée, par une de ces figures éclatantes de l'Histoire, surgie du vieux fond de fierté et d'indépendance français, mais nous vivons un monde

où l'influence des équipes pèse de jour en jour plus lourd que celle d'un homme. Pour assurer la vie difficile de chaque jour, dans un pays appauvri, nous avons besoin d'équipes qui prendront une part de leurs leçons et toute leur foi auprès des grands serviteurs de la France.

Avec quelle fierté nous pourrions, dans notre pays démuni, relire l'histoire si belle du rattachement du Congo à la France par Brazza.

En achevant ces articles nous ne voudrions pas résister à la joie profonde de rappeler un trait de cette Histoire aux ingénieurs, aux camarades, à ceux qui peuvent être les éléments de ces équipes.

La France aujourd'hui est pauvre devant le monde, demandons à Brazza si ce serait là pour elle une raison valable de ne pas se jeter dans l'effort passionné de reconstruction. Brazza, parti presque seul, comme un pauvre et remontant le Congo, tandis que peu après Stanley, le journaliste américain, avec une lourde expédition largement pourvue d'équipements, de porteurs et d'armes, partait aussi pour le compte de la couronne belge. Et voici qu'un jour Stanley note sur son journal cette phrase brève, lourde d'étonnement et de respect : « J'ai rencontré un homme déguenillé, pieds nus, sans escorte... Il m'a dit qu'il avait acquis des territoires à la France. »

Tours, le 31 mars 1946.

René Parès.

LIVRES

Pologne 1919-1939. Éditions de la Baconnière, Neuchâtel. Vol. I : *Vie Politique et sociale*, 1946, 590 pp. — Vol. II. : *Vie économique*, 1945, 712 pp.

« Absorbé par une lutte perpétuelle pour sauvegarder les bases mêmes de son existence indépendante, et tout à sa mission civilisatrice aux confins de deux mondes toujours aux prises l'un avec l'autre, le peuple polonais n'a pas eu la possibilité de montrer pleinement quel est son rôle historique et quelle est sa contribution au trésor commun de la culture. Le grand public d'Occident n'a pas été mis à même de saisir le sens des faits de l'histoire de Pologne qui sont cependant le mieux susceptibles de parler à son imagination. Ses connaissances sur la Pologne se limitent aux victoires les plus célèbres des armées polonaises et à quelques noms de réputation

mondiale. D'une manière générale l'ombre la plus complète enveloppe les noms des grands rois polonais, les noms d'hommes d'État et de héros qui ont combattu au nom du principe : « Pour votre liberté et pour la nôtre ! » On ne connaît pas davantage toute une série de savants, d'artistes, d'écrivains de la Pologne tant ancienne que contemporaine...

« Le lecteur d'Occident n'est en général guère mieux documenté sur ce qu'a accompli la Pologne durant les vingt années qui se sont écoulées entre 1919 et 1939. Or, comme cette œuvre est importante et proche de nous, elle doit être examinée dans le cadre des grandes préoccupations de l'actualité, c'est-à-dire de la recherche de formes de vie nouvelles pouvant servir de base à la création de normes appropriées pour la vie internationale. C'est précisément pourquoi il est à souhaiter que l'opinion mondiale ait de la Pologne une connaissance aussi approfondie que possible. »

Ces lignes extraites de l'avant-propos de l'ouvrage, qui peut être considéré comme la description la plus complète de la Pologne de l'entre-deux-guerres, nous renseignent sur les intentions de ses initiateurs M. Jean de Modzelewski, ancien ministre de Pologne à Berne, et Mlle Jadwiga Romer auxquels se sont joints, comme rédacteurs, MM. M. Alexandrowicz et L. Wierczynski. Le temps de la réalisation d'une œuvre de telle envergure ne fut nullement choisi par hasard. La guerre de 1939-1945 a anéanti toute l'œuvre de reconstruction entreprise par la Pologne indépendante après plus d'un siècle d'asservissement, et le manque des preuves matérielles de l'effort déployé et des résultats acquis par l'État polonais au cours des vingt années de son indépendance facilitent considérablement la tâche de ceux qui, par hostilité ou par insouciance, sont disposés à dénigrer cette période récente de l'histoire polonaise. La nécessité de présenter d'une façon objective l'ensemble de la vie nationale de la Pologne durant cette période, avec toute la richesse et la diversité de ces manifestations, était donc plus urgente que jamais. Le récent cataclysme a apporté des changements si profonds que ladite époque peut être considérée comme close, ce qui en facilite l'analyse. D'autre part, la rédaction d'un tel ouvrage en temps de guerre et à l'étranger rendait la tâche extrêmement ardue, vu l'insuffisance de sources et la difficulté de réunir les auteurs compétents pour chaque domaine traité dans le livre.

Ces circonstances ont obligé la rédaction à renoncer à donner un tableau complet des résultats acquis par la Pologne au cours de ces deux décennies. Toutefois on ne peut qu'admirer la richesse et l'exactitude des données fournies par la présente publication malgré les conditions défavorables. On doit attribuer la réussite entre autres choses, au fait que l'initiative a pu être réalisée sur le sol helvétique. Parmi les militaires polonais internés en Suisse après les revers subis par la France en 1940 se trouvaient non seulement des hommes jeunes poursuivant leurs études supérieures dans des centres d'études universitaires créés par des autorités suisses, mais également plusieurs fonctionnaires expérimentés de l'État ou de diverses administrations publiques, des hommes de science et des spécialistes qui, ensemble avec quelques savants polonais établis en Suisse, demeuraient disponibles pour présenter au lecteur étranger un tableau de la vie polonaise dans tous les domaines, spirituels autant que matériels. D'autre part, les sources de documentation sur la Pologne ont été en Suisse plus abondantes qu'ailleurs grâce aux bibliothèques et collections du Musée national polonais de Rapperswil, du Séminaire des études slaves à l'Université de Fribourg, de la Société des Nations

et du Bureau international d'Éducation. Et c'est en Suisse que les rédacteurs ont trouvé un collaborateur précieux, l'éminent écrivain et traducteur, un ami avéré de la Pologne, M. Franck L. Schoell qui s'est chargé de la révision du texte français.

Les matériaux ainsi rassemblés ont été groupés en trois volumes : I. *Vie politique et sociale;* II. *Vie économique;* III. *Vie intellectuelle et artistique.* Les deux premiers volumes ont déjà paru, le troisième est sous presse. La pensée directrice des rédacteurs a été de faire de chaque volume un tout indépendant; le second volume a été publié avant le premier, ce qui a obligé les rédacteurs à répéter deux fois, presque sans modification, le même avant-propos. Le contenu de ces volumes est consacré, en principe, aux années 1919-1939, mais quelques articles débordent ce cadre et l'on ne saurait en blâmer les auteurs. La dernière guerre n'a pas seulement détruit l'œuvre de la Pologne contemporaine. Elle a également réduit en cendres les témoignages de l'ancienne culture polonaise miraculeusement sauvés lors des catastrophes antérieures, malheureusement si fréquentes dans l'histoire de la Pologne. Ces témoignages, constituant le patrimoine et la base spirituelle de la Pologne contemporaine, ne pouvaient pas être négligés. C'est ainsi que, dans le premier volume, le chapitre consacré à l'histoire de la Pologne moderne est précédé d'un aperçu mettant en relief les grands faits de l'histoire de la Pologne de 963 à 1914. Sans la connaissance des destinées antérieures de la nation polonaise son développement moderne demeurerait incompréhensible. Le même volume contient une description détaillée de la campagne de Pologne de septembre 1939 et de l'activité des forces militaires polonaises durant la dernière guerre. Les deux articles, bien que dépassant les cadres chronologiques de l'ouvrage, constituent des documents historiques de grande importance. C'est avec regret que l'on constate qu'une exception analogue n'a pas été faite pour la description de la résistance intérieure polonaise durant l'occupation allemande, mais on comprend que le moment n'est pas venu encore pour retracer ces pages de l'histoire polonaise qui peuvent compter parmi les plus glorieuses.

Le premier volume passe ensuite en revue la vie juridique polonaise, la politique sociale, la vie des confessions religieuses et des minorités nationales ainsi que l'activité des Polonais à l'étranger. Il est terminé par un chapitre sur la défense nationale. Vingt-quatre auteurs ont collaboré à la rédaction de ce volume, parmi eux plusieurs spécialistes. Le second volume avec ses sept cent douze pages, cinquante-six articles, quarante-huit cartes et de très nombreuses tables statistiques constitue une source encore plus riche d'information. Parmi les trente-six auteurs qui y ont collaboré, on trouve quelques personnalités politiques éminentes, deux anciens vice-ministres et plusieurs spécialistes de tout premier ordre. La première partie de ce volume, consacré à la vie économique, donne une description détaillée des éléments économiques de la Pologne : sol, matières premières, populations; dans la seconde partie est analysée la politique économique de L'État polonais dans les domaines de l'agriculture, de l'industrie, du commerce, des investissements publics et des finances. Dans les deux volumes chaque chapitre est précédé d'un aperçu synthétique retraçant le développement historique du sujet traité. Grâce à cette disposition transparente la consultation de l'ouvrage est rendue aisée même pour ceux qui ne s'intéressent qu'aux problèmes de détail.

Évidemment la valeur des articles n'est pas égale et la proportion de matériaux recueillis n'est pas toujours justifiée. Certains sujets

ont été traités assez brièvement, malgré leur importance considérable, tandis que d'autres, de moindre portée, ont fait l'objet d'études plus appronfondies. Mais ces défauts, inévitables dans chaque publication collective, s'expliquent par les conditions spéciales de travail et n'infirment presque point la valeur du livre. Plutôt que de reprocher aux rédacteurs de n'avoir pas toujours trouvé des spécialistes voulus, on devrait admirer le fait que, malgré les circonstances défavorables, ils aient réussi à s'assurer la collaboration d'un si grand nombre d'auteurs tout à fait compétents, parfois même des plus grands connaisseurs des problèmes traités.

On ne saurait trop apprécier l'objectivité et l'impartialité de la publication. Ce n'est pas un livre de propagande, mais une source véridique d'informations exactes. Les erreurs et les défaillances de la politique polonaise sont signalées avec la même franchise que les faits positifs et dignes d'admiration. Parfois cependant ce souci d'impartialité semble être poussé trop loin. Les auteurs ou les rédacteurs ont préféré passer sous silence certains points délicats plutôt que de s'attirer le reproche du parti pris. Et, toute justifiable que soit cette attitude, on regrette parfois de ne pas trouver une mise au point énergique et sans équivoque de certains problèmes sur lesquels trop de calomnies ont été dernièrement répandues par les Polonais eux-mêmes autant que par les étrangers.

Quels que soient les reproches que l'on pourrait faire à la présente publication, un fait reste inconstestable : c'est la source d'information la plus exacte et la plus abondante qu'on est publiée, en langue étrangère sur la Pologne de l'entre-deux-guerres. On attendra donc avec une impatience d'autant plus grande la parution du dernier volume consacre à la vie intellectuelle et artistique.

C. R.

Henri Rommen : *Le droit naturel. Histoire, doctrine.* Trad. de l'allemand par E. Marmy. Luf Egloff, Friboug-Paris, 1945. In-8, 310 pp.

La meilleure façon sans doute de contribuer au grand débat sur le droit naturel avec quelque chance de le faire avancer, c'est de recourir à l'histoire : non pas seulement pour montrer avec complaisance comment cette nation résiste à toutes les transformations sociales, à toutes les crises philosophiques, et resurgit de siècle en siècle, toujours nouvelle et prestigieuse, au moment même où l'on pouvait penser qu'elle n'avait été qu'un long rêve séculaire enfin dissipé (bien que cette persistance et ces renouveaux témoignent déjà en sa faveur), mais plus encore pour débrouiller l'écheveau complexe des significations différentes que, des Grecs aux contemporains, les théoriciens du droit naturel, juristes ou philosophes, ont emmêlé à plaisir. C'est pourquoi on saura gré à M. Rommen d'avoir consacré une très large moitié de son ouvrage à tracer les grandes lignes de cette histoire; sept chapitres, à la fois limpides et précis, manifestent comment de l'idée d'un droit naturel se réalisant *dans* la loi positive, on est passé progressivement, à partir de Grotius, à l'idée d'un droit naturel existant *avant* la loi positive armé de pied en cap et donc complet par lui-même, non plus inspirateur ou âme de droit positif, mais modèle extérieur qu'il faut et qu'il suffit de décalquer : tragique glissement qui compromet inévitablement aux yeux des juristes un fondement du droit cependant si nécessaire qu'ils n'ont de solution que de la réintroduire souvent sous d'autres noms, mais en perdant le bénéfice d'une longue tradition vivante. Dans une deuxième partie, au déroulement plus pesant et d'un abord plus sévère, mais vigoureuse et convaincante, M. R. étudie directement fondements et essence du droit naturel, son rattachement nécessaire à une métaphysique de l'être qui donne précisément aux lois posi-

tives leur fondement ontologique, sans dispenser pour autant le sociologue et le juriste de la connaissance des milieux sociaux différents où le droit doit s'accomplir. Car le droit naturel est un principe et non pas un code tout fait, une directive aussi générale et aussi supérieure que la nature dont il exprime les requêtes inaltérables et non pas un système de recettes qui dispense de tout effort créateur. Philosophes et juristes feront à ce bel ouvrage l'accueil chaleureux qu'il mérite.

JOSEPH AYNARD : *Justice ou Charité? Le drame social et ses témoins de 1825 à 1845.* (L'Abeille.) Plon, 1945. In-16, 184 pp., 60 fr.

M. Joseph Aynard a écrit jadis une remarquable étude sur *La bourgeoisie française*, et les lecteurs de la revue ont certainement gardé le souvenir des articles qu'il publia ici même autrefois sur quelques enquêtes sociales de la première moitié du XIXe siècle, au moment où l'industrialisme naissant en France y développait aussitôt une misère qui n'avait parfois guère à envier à la misère causée en Angleterre par le manchestérianisme. Ce sont ces articles, repris et complétés, qui constituent la plus notable partie de ce livre. De 1825 à 1845, des hommes très différents les uns des autres par leurs origines sociales ou professionnelles, par leurs convictions philosophiques ou religieuses, découvrent en France la misère des classes ouvrières, à Paris, à Lyon, dans le Nord, — avant l'ouvrage de Engels, par conséquent sur *La situation des classes laborieuses en Angleterre*, qu'on donne souvent comme le premier témoin de cette misère.

Déjà, chez ces hommes, qui relatent leur expérience de préfet, comme Villeneuve-Bargemont, de médecin, ou tout simplement d'enquêteurs bénévoles comme le docteur Villermé, Bigot de Morogues, etc., on trouve une description avertie de ce phénomène dont ils pressentent à quelle catastrophe il conduira inévitablement, si on ne lui porte remède. Mais leur insuffisance en ce dernier domaine est en général navrante : car la constatation de la misère ne s'accompagne pas chez eux d'une analyse valable de ses causes. Ils n'ont pas encore compris que ce désordre social n'est pas survenu tout seul, qu'il doit y avoir une raison profonde ou un complexe de raisons qu'il faudrait découvrir pour les éliminer efficacement. Aussi les solutions qu'ils proposent sont-elles d'une timidité déconcertante : certes, ils ont dépassé le stade d'une charité condescendante et qui ne consisterait qu'à réparer tant bien que mal les malheurs causés par la concurrence industrielle, mais ils ne trouvent d'issue que dans le retour à une vie simple et saine qui s'identifie pour eux à la vie agricole, comme si l'industrie, par sa nature même, devait toujours engendrer la misère. Et l'on songe à la réaction parallèle des ouvriers eux-mêmes dont le premier geste de défense consistait un peu partout à briser les machines, causes de leur malheur.

Retour à la terre : ces observateurs, grands ou petits bourgeois pour la plupart, sont des physiocrates dans le sang (même s'ils ne sont pas tous des libéraux), mais aussi des malthusiens, car ils redoutent que la terre, démunie de bras, ne puisse bientôt plus nourrir une population que la vie industrielle incite à croître démesurément; on touche ici du doigt l'influence profonde que Malthus a exercée, directement ou indirectement, sur toute une bourgeoisie, chrétienne dans l'ensemble, mais d'un christianisme singulièrement prudent et calculateur. C'est pourquoi on peut se demander si les auteurs étudiés méritent bien le nom de « réformateurs sociaux », que M. J. Aynard leur concède, à vrai dire, non sans une sage réserve ? « Observateurs sociaux », oui certes, et profondément troublés, sinon bouleversés, par les souffrances qu'ils ont constatées; et cette émotion sincère sera communicative... à longue échéance au moins, car il ne semble pas qu'ils aient trouvé beaucoup d'échos immédiats. Il faut avouer d'ailleurs qu'ils manquent pour la plupart de ces talents de composition et de style, dont les maîtres de l'École libérale sont si richement pourvus. Néanmoins, il était bon de ressusciter leur souvenir, ne fût-ce que pour pouvoir porter un jugement plus équitable et nuancé sur cette bourgeoisie dont ils ont été, malgré leurs insuffisances, parmi les plus sympathiques représentants à leur époque. M. Aynard fait remarquer que

l'histoire de la misère au XIXe siècle est encore à faire : il est très qualifié lui-même pour l'écrire, c'est le souhait que ses lecteurs formeront certainement.

Paul Louis : *Histoire du socialisme en France, 1789-1945*. Rivière, 1946. In-8, 424 pp., 150 fr.

Réédition d'un ouvrage bien connu et utile, complété jusqu'en 1945, pour conclure sur la réapparition en pleine lumière du mouvement ouvrier, la reconstitution de la C.G.T. et la réorganisation des partis socialiste et communiste, sous le signe, croit l'auteur, de la marche à l'unité.

V. G.

Roger Garaudy : *Le communisme et la morale*. Éd. sociales, 1945. In-8, 128 pp., 32 fr.

Le communisme est une morale; le communisme est la morale vraie, la morale scientifique, bâtie sur le roc, grâce au matérialisme dialectique qui l'inspire; c'est ce qui lui permet d'ores et déjà de triompher de toutes les erreurs et de tous les doutes, et de préparer « le triomphe de l'esprit », la victoire de la conscience, pour que « la volonté de l'homme soit faite sur terre ». Telle est la thèse que l'auteur proclame en montrant comment, contre les morales de l'aliénation, la morale marxiste est l'aboutissement du grand héritage matérialiste, d'Épicure et Lucrèce aux « Lumières », en passant par Descartes et Spinoza. Bourré de citations, d'évocations historiques, de traits polémiques, ardent comme un pamphlet ou une profession de foi, ce petit ouvrage, introduit par une page de Maurice Thorez, n'apporte pas d'éléments nouveaux à la doctrine, mais révélera à qui l'ignore ou en doute son opposition fondamentale à toute « morale traditionnelle ».

La Constitution de l'U.R.S.S. Éditions sociales, 1945. Une plaquette, 48 pp., 12 fr.

Lénine : *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme*. Éditions sociales, 1945. In-8, 128 pp., 60 fr.

Base de la doctrine léniniste sur la révolution prolétarienne, écrit en 1916 comme le prolongement, commandé par l'évolution du monde capitaliste, des vues de Marx sur sa transformation nécessaire et nécessairement catastrophique.

V. G.

Jean Deroo : *Le renversement du matérialisme historique. L'expérience de Georges Sorel*. Rivière. In-8, 254 pp., 80 fr.

Est-il possible de retrouver dans l'œuvre de Sorel une doctrine cohérente, un système qui supporte l'exposé logique, sans trahir le meilleur de sa pensée et son inspiration la plus profonde ? L'auteur avoue en tout cas qu'à moins de s'en tenir à l'histoire des variations soréliennes, il est nécessaire de forger les hypothèses qui permettront de donner une unité externe à une œuvre qui en comporte apparemment si peu. Mais ces hypothèses ne seront pas gratuites, car un même problème se pose effectivement à Sorel à travers ses démarches successives : comment accomplir la réforme morale ? C'est parce qu'il jugeait le marxisme, moyen sociologique, plus efficace, parce que plus vrai, que le procédé « socratique » de l'action personnelle, qu'il s'est tourné de l'idéologie bourgeoise vers le socialisme; et c'est parce qu'il poursuivait la réforme morale de la société corrompue par la démocratie, qu'il a élaboré sa théorie du « mythe » à rôle moral, où le marxisme se dépasserait

dans l'ébauche d'une éthique prolétarienne. Ces deux démarches essentielles fournissent à l'auteur les deux parties de son étude qui s'étoffe de citations abondantes, presque trop abondantes pour ne pas morceler l'exposé; le lecteur y gagnera le contact direct avec des passages bien choisis de Sorel. En conclusion, l'auteur porte un jugement sagement nuancé sur ce penseur qui eut une influence certaine, mais si difficile à mesurer et à apprécier, parce que si déroutante dans sa polyvalence.

V. G.

DIVERS AUTEURS : *L'œuvre scientifique d'A. Aftalion.* (Préface de G. Pirou.) Domat-Montchrestien, éditeur, 1945.

Il ne s'agit pas là d'un mélange d'articles comme il s'en fait en général, en l'honneur d'un maître, mais d'une suite d'études faites sur les travaux de M. Aftalion, par un certain nombre de ses collègues, qui ont été pour la plupart ses élèves.

Ils ont considéré que le meilleur hommage qu'ils pouvaient rendre à leur ancien maître, toujours professeur à la Faculté de Droit de Paris, était d'analyser les divers aspects de son œuvre. De là un ensemble d'articles sur la méthode, la théorie de la valeur, de la monnaie, des crises, les relations internationales et les positions sociales d'un des auteurs les plus représentatifs de l'économie française contemporaine.

A. PIETTRE.

JEAN DOMARCHI : *La pensée économique de John Maynard Keynes et son influence en Angleterre.* Paris, Domat-Montchrétien, 1943.

M. Domarchi s'est proposé de nous donner une introduction en plusieurs tomes à la pensée de l'économiste anglais J. M. Keynes. Le tome premier — seul paru — constitue un inventaire des principales positions de la théorie économique antérieure à Keynes. M. Domarchi dégage les caractères essentiels de la théorie de l'équilibre chez les grands classiques, puis il étudie comment l'équilibre a été conçu par les économistes ultérieurs. Trois chapitres sont respectivement consacrés à la théorie de la production, la théorie du capital et la théorie de la monnaie. L'auteur, nourri par d'abondantes lectures et fort à l'aise dans ces matières ardues, nous livre une pensée très dense, trop dense sans doute pour être accessible aux non-spécialistes. Souhaitons que l'auteur nous donne bientôt, avec le tome II, l'étude promise des positions propres à J. M. Keynes.

L. B.

« *Groupes Travail* » : brochures diverses. Domat-Montchrestien, 1945-1946.

La valeur d'un ouvrage ne se mesure pas d'après son poids ou son format : les minuscules brochures publiées par les « Groupes Travail », qu'animent la haute et libre intelligence de François Perroux, rappellent à l'esprit cette vérité élémentaire. Chacune d'elles contient, sur un problème actuel, une mise au point précise et claire, qui permet une utile décantation des idées.

M. François Perroux analyse ainsi « La participation ouvrière », « La politique des prix », « Les nationalisations », « La Dénonciation » et les différences entre l'économie « organisée » et l'économie « socialisée ». M. Lajugie, « l'avenir de notre agriculture », et M. Bartoli « Le financement de la reprise ». Des citations judicieusement choisies, émanant de personnalités les plus diverses, et souvent les plus opposées, encadrent la présentation de chaque exposé, et fournissent à l'esprit un excitant supplémentaire. On ne peut que souhaiter une très large diffusion de ces brochures, à une heure où des conformismes variés paralysent la pensée populaire.

MAURICE DUVERGER.

YVES MAINGUY : *La profession d'ingénieur.* Collection « Sillages ». Un volume, 70 pp. « Aux Étudiants de France », 12, rue Duguay-Trouin, Paris-6e.

Voici un livre, de proportions modestes comme tous ceux de cette collection destinée à éclairer des étudiants, mais riche de substance.

Il nous propose non pas une définition qui pourrait paraître fermée, mais ce qu'il nomme une conception de l'ingénieur, ouverte sur les multiples tâches de la vie.

Conception plus juste et plus exigeante que celle souvent évoquée dans tous les écrits sur le rôle social de l'ingénieur. Trop souvent ce rôle était représenté comme une action développée auprès des ouvriers, rarement auprès du patronat. Et cependant l'ingénieur est à une place où l'ampleur des responsabilités assumées peut être décisive : il a accès auprès du vaste monde des affaires, direction des entreprises et des administrations, il a des représentants auprès du pouvoir bancaire. Il est l'organe de commandement des ouvriers et connaît leurs soucis.

Ainsi, l'ingénieur, en un temps où les problèmes du travail sont d'une si grande urgence, peut-il être un facteur essentiel d'équilibre social.

Ceci pose le problème de l'élargissement de l'enseignement des écoles d'ingénieurs.

M. Mainguy, après avoir, dans une première partie de son ouvrage, indiqué avec clarté les tâches diverses qui attendent l'ingénieur à sa sortie d'école, après avoir classé les écoles délivrant le diplôme d'ingénieur dont la liste est parue au *Journal Officiel* du 31 décembre 1938, pose, dans les termes mêmes où les problèmes sont posés au pays, les problèmes du métier d'ingénieur à l'étudiant au seuil d'une carrière et aussi à l'ingénieur déjà formé dans le métier.

RENÉ PARÈS.

YVES MAINGUY, ingénieur civil des Mines, professeur à l'École normale sociale : *Problèmes du Travail.* Les Éditions Domat-Montchrestien, Paris. 1 vol., 167 pp.

Il est partout question de produire davantage de biens, et, devant la pénurie persistante, nous comprenons mieux la nécessité du travail. Mais qu'est-ce donc que le travail ? Sommes-nous à même de vivre et de rayonner autour de nous une conception du travail qui en fasse non seulement une nécessité contraignante, mais encore une fonction libératrice, non seulement un effort pénible, mais encore une véritable joie ?

L'ouvrage de M. Mainguy expose simplement, mais avec grande profondeur de vue cette noble conception du travail, son aspect personnel, son aspect social. Il situe le travail dans la vie, en montre le sens, le but, le rôle dans le développement de la personne. Il étudie ensuite la valeur sociale du travail, le droit au travail et ce difficile problème des rémunérations. Il montre dans quel sens on peut parler de marché du travail et quels sont les aspects particuliers de ce marché.

L'analyse porte encore sur les techniques d'organisation du travail, ainsi que les problèmes de la préparation de la jeunesse au travail : orientation et formation professionnelle.

Destiné principalement aux assistantes sociales et conseillères du travail, ce livre pénétré de l'esprit chrétien rendra aussi d'immenses services à tous les jeunes des grandes écoles et des Universités, qui sont appelés, non seulement à travailler pour relever notre pays de ses ruines, mais encore à assumer des responsabilités de chefs et de conducteurs d'hommes.

J.-M. GATHERON : *Le pain et l'or.* Collection « Économie et Humanisme », Écully (Rhône). 1 vol., 140 pp., 70 fr.

Spécialiste des problèmes agricoles et homme d'action, M. J.-M. Gathe-

ron est aussi un penseur original. Sortant des sentiers battus où les thèses libérales et celles de l'économie dirigée se heurtent constamment, il repense avec le souci prépondérant de l'humain les problèmes de fond de l'économie et des relations sociales. Il veut une économie ordonnée aux besoins de l'homme. Il en analyse donc le fonctionnement, les « tensions », et conclut à la nécessité d'une révolution. Celle-ci doit s'effectuer pour libérer le prolétariat de ses servitudes, mais non pas par la dictature de ce même prolétariat. Ouvrage original, plein d'idées et de suggestions, style parfois difficile.

V. G.

Georges Blanc, ancien élève de l'École polytechnique, docteur en droit : *Le consommateur dans l'organisation de l'économie.* Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 20, rue Soufflot, Paris-Ve. 1 vol., 1945, 200 pp.

Si les économistes ne se sont pas assez intéressés au consommateur, l'État s'en est beaucoup soucié depuis quelques années pour limiter les besoins qu'il peut satisfaire. Devant les insuccès notoires de ces interventions étatiques, nous comprenons bien que M. Georges Blanc ait pu intituler la première partie de son ouvrage : « Le consommateur, cet inconnu. » L'auteur montre ensuite la nécessité d'une politique de la consommation en harmonie avec les plans de production. Cependant, il veut maintenir chez le consommateur une certaine liberté de choix afin qu'il développe sa personnalité. Le gros de l'étude porte sur cette action possible des pouvoirs publics sur les décisions du consommateur : action sur le volume de la consommation par l'intermédiaire de l'épargne, par le stationnement, par la prohibition, par le truchement des prix, etc. Quant aux moyens employés, ils se ramènent à la propagande, à la contrainte et à la création de conditions favorables. Toute l'étude est bien menée, d'un style agréable, sans prétention.

Henri Krier, docteur en droit : *La charge des impôts sur l'économie* (*théorie de la pression fiscale*). Préface de Jean Marchal, professeur à la Faculté de Droit de Nancy. Librairie générale de droit et de jurisprudence, 20, rue Soufflot, Paris. 1 vol., 270 pp., 1944.

Cet ouvrage est d'actualité et on serait tenté de demander à M. Philip, professeur d'économie politique et actuel ministre des Finances, s'il se souvient des diverses théories de la pression fiscale. Le rôle de l'État est devenu tellement important dans l'économie que le secteur public, où est intégré le budget, pénètre et domine ce qui peut rester du secteur privé. Le budget est devenu un des instruments de la politique économique de l'État. M. Krier construit une théorie de la pression fiscale, c'est-à-dire des répercussions de la fiscalité sur l'économie. Il en envisage tous les aspects : dans une première partie, les influences sur l'économie individuelle; dans une autre, les influences sur l'économie nationale. Cette étude, menée avec une grande conscience et inspirée des travaux antérieurs, est essentiellement théorique. Il resterait à étudier ces problèmes dans les faits avec un appareil statistique. Cependant, ce travail fait nettement avancer le problème auquel l'auteur s'est attaqué. C'est un ouvrage très sérieux et utile. On peut seulement lui faire le léger reproche d'un manque de concision.

A.-P. V.

Bernard Lavergne, professeur aux Facultés de Droit : *Le problème des nationalisations.* Éd. Presses Universitaires de France. 184 pp., 120 fr.

Voilà certes un ouvrage qui se place d'emblée en pleine actualité par le

problème capital qu'il traite. Mais surtout il est appelé à rendre les plus grands services à ceux qui ne se contentent pas d'adopter les slogans à la mode ou au contraire de s'en détourner sans examen.

M. Lavergne, qui est chargé de cours sur la Coopération à la Faculté de Droit de Paris, n'est pas simplement un auteur éminemment compétent en cette matière, c'est aussi un apôtre convaincu de l'idée coopérative.

Dans ses écrits antérieurs, et notamment dans cette nouvelle étude, il a travaillé à mettre en vedette cette idée que l'opposition capitalisme-communisme n'est pas le dilemme que les esprits extrêmes voudraient nous faire croire : hors de l'individualisme pur et du collectivisme, hors de la dictature des trusts et de celle du « parti d'avant-garde du prolétariat », il y a place pour une troisième solution toute différente et parfaitement solide : celle de la coopération.

L'on ne cesse aujourd'hui de parler de nationalisations, mais de quelle façon doivent-elles être réalisées ? M. Lavergne montre longuement comment il est possible de le faire sans tomber dans les étatisations ruineuses et tyranniques : en recourant à la solution des *régies coopératives*. Ce sont des régies constituées comme des sociétés commerciales, mais elles sont gérées financièrement d'une façon complètement autonome par les usagers eux-mêmes, avec le souci naturel de la vente au prix minimum. Il faudrait d'ailleurs, pour en compléter le rôle social, que leur personnel soit appelé à participer au revenu et à la marche de ces entreprises.

On sera tenté peut-être de n'y voir qu'un nouveau plan théorique, mais l'un des grands attraits de ce livre est que, au contraire, M. Lavergne montre en détail les sociétés de ce genre qui *fonctionnent actuellement* en France, et surtout les très nombreuses formes analogues de gestion qui ont réussi en Belgique et en Angleterre. On ne peut que souhaiter à un tel livre le retentissement qu'il mérite.

JACQUES LEMAIRE : *Nos personnes et nos biens*. Éd. Robert Laffont. 244 pp., 115 fr.

Le livre de M. Lemaire est aussi une contribution importante à la recherche actuelle d'une « troisième solution » aux problèmes sociaux.

Son principal intérêt se trouve dans son analyse de la structure des entreprises et dans les modalités possibles d'une saine révolution à l'intérieur de l'entreprise. Le point essentiel en paraît être l'idée du tripartisme : capital, patronat, travail salarié, c'est-à-dire l'idée qu'il faut dissocier (ce qu'on ne fait généralement pas) le rôle du capital et celui du patronat : alors que le rôle du capital doit être fortement réduit, afin que l'or cesse de subjuguer le travailleur, le rôle du chef d'entreprise restera toujours indispensable, car il faut toujours un pouvoir central, stimulateur et créateur; il reste d'ailleurs indispensable que le patronat cesse de se croire investi d'une mission dictatoriale et sacrée, comme il persiste si souvent à le faire, même aujourd'hui. Quant à l'élément « travailleur », il faut qu'il sorte de sa position purement salariée, qui le met automatiquement en porte à faux moralement et matériellement à l'égard de l'entreprise; sur ce point, M. Lemaire apporte bien des réflexions intéressantes; souhaitons que lui aussi trouve écho.

MICHEL CARROUGES.

M. R. LOEW : *Les dockers de Marseille*. Économie et Humanisme. 115 fr.

L'auteur a partagé la vie des dockers, et son étude minutieuse, illustrée de cartes, de tableaux et de graphiques révélateurs, dépasse l'intérêt d'une simple monographie. Il nous offre une excellente analyse d'un « complexe économico-social. »

> De l'observation des travailleurs du port de Marseille depuis un siècle, on verra l'interpénétration vitale de l'économique et de l'humain. On constatera, croyons-nous, qu'il ne s'agit pas de *lier*, mais de s'apercevoir

qu'économique et social n'ont toujours fait qu'un, pour le bien de tous durant plusieurs siècles, pour leur malheur depuis 80 ans.

En effet, après avoir décrit les conditions de vie des dockers de Marseille de 1939 à 1942, l'auteur s'étend assez longuement sur l'ancienne « Association des portefaix ». Il marque d'ailleurs sa préférence pour cette forme de vie professionnelle qui a subsisté jusqu'en 1863. Cette association était basée sur un règlement très détaillé « résultat du temps et d'une expérience séculaire ». L'analyse de ce règlement révèle en effet le réalisme de ceux qui l'avaient conçu, en même temps que leur compréhension des interférences économiques et sociales : il traite du recrutement des portefaix aussi bien que des infractions, vols, injures, concurrence déloyale...; il sauvegarde l'esprit de corps aussi bien que la liberté du chef portefaix de choisir ses compagnons; il y est question des salaires à la part aussi bien que de la manutention des marchandises. D'ailleurs l'association professionnelle se doublait d'une association de bienfaisance.

C'est l'invasion du capitalisme avec la Compagnie des Docks qui a provoqué la ruine de cet édifice. Les portefaix ont fait place aux dockers.

En face de l'organisation savamment réglementée du siècle dernier la masse des dockers actuels apparaît d'autant plus amorphe, artificielle et sans cohésion : il est difficile de déterminer le nombre des dockers tant leur assiduité au travail est variable; toutes les nationalités sont rassemblées sur les quais : Français, Italiens, Espagnols, Nord-Africains, Orientaux... Les dockers se regroupent suivant leur pays d'origine, mais dans quelles conditions : l'auteur insiste sur cette question du logement révélatrice de la misère prolétarienne. Il pointe sur des cartes les hôtels « meublés sans meubles », les garnis où s'entassent les célibataires, les îlots de taudis groupés autour de cours malsaines où les familles se sentent moins isolées et qui provoquent cette réflexion d'un Dunkerquois replié à Marseille : « A Dunkerque le docker c'est un monsieur qui a sa maison. »

Si l'on ajoute à cela l'incertitude du travail, l'incompétence des contremaîtres qui sont plus des racoleurs de main-d'œuvre que des chefs d'équipe, l'instabilité des équipes, le salaire unique pour des tâches trop différentes, on comprend que les dockers restent étrangers au port. « Le port n'est pas leur domaine ni leur fierté, quoiqu'ils y passent leur vie entière. »

C'est pour remédier à ce désordre dans la structure du port que l'auteur propose des solutions qui visent autant l'économique que le social : remèdes partiels d'une part concernant

> « la qualification professionnelle, la constitution d'équipes et le mode de rémunération, l'organisation scientifique du port et le planning »; et, d'autre part, une réforme de structure du port pour « résorber le volant de main-d'œuvre irrégulière et répartir sur tous ceux qui vivent de la manutention la part irréductible d'incertitude et d'insécurité ».

Une addition à la première édition décrit la reprise intensive de l'activité du port à la Libération; période de plein emploi qui ne laisse pas de susciter de nouveaux problèmes sans effacer les anciens.

Tous ceux que préoccupe le sort du prolétariat s'intéresseront à ce document qui allie constamment à la précision des chiffres une profonde connaissance des hommes.

R. T.

M. Constantin-Weyer : *L'âme allemande.* Grasset, 1945. In-8, 148 pp., 60 fr.

Hitler ne représente pas un épisode accidentel dans l'histoire de l'Allemagne, mais l'Allemagne éternelle. Il n'est donc de solution que d'abattre l'Allemagne, sans qu'il soit possible de faire confiance à aucun Allemand. La diathèse allemande s'explique en effet par un certain nombre de conditions : linguistiques, raciales, historiques, économiques, géographiques, climatiques, que M. C.-W. analyse avec un brio étourdissant, en journaliste averti et vivant, avec une rapidité qui donne tour à tour l'impression de l'intuition pénétrante

et celle de la trop grande facilité. Ses conclusions sont énergiques : il faut découper l'Allemagne en trois fragments : Allemagne du Sud catholique avec l'Autriche, Allemagne du Nord protestante, Rhénanie latine rattachée à l'Europe occidentale; il faut forcer les Allemands à modifier profondément grammaire et vocabulaire, qui leur interdisent une pensée claire et saine; il faut les empêcher de se souvenir de leur trouble histoire; il faut enfin entraver, et pas seulement en Allemagne, la seule complication internationale que la diplomatie ne puisse résoudre, l'accroissement exagéré de la population, que, en malthusien convaincu, M. C.-W. considère comme le grand fléau de l'humanité. Signalons que, contrairement à ce que l'auteur avance en passant (p. 54), l'Empire d'Occident de Charlemagne n'est pas le Saint-Empire romain germanique, qui inaugure précisément à la fois la rupture de l'unité occidentale et une tragique méprise.

Edgar Morin : *L'An zéro de l'Allemagne*. Éd. de la Cité universelle, 1946, 125 fr.

Documentation fort intéressante, et concrète, sur la situation politique et sociale de l'Allemagne de 1945. L'auteur ne cache pas son admiration pour l'organisation de la zone soviétique. Il pense que le Parti communiste allemand — qui se heurte à l'hostilité des autorités anglo-saxonnes et françaises — est avec les syndicats le fondement de la future démocratie allemande. Quant au parti chrétien-social, il tendrait à devenir « un parti néo-fasciste à la portugaise, clérical et démagogue ». « Ce parti de progrès ne touchera jamais aux bastions du grand capital. »

P. C.

J.-M. Gatheron : *Hitler et la paysannerie*. Éd. du Livre français, 1945. In-8, 80 pp.

D'une fresque rapide, mais suggestive, de la politique agricole nationale-socialiste, de ses principes, de ses résultats, de ses échecs, M. G. tire occasion pour indiquer la profonde réforme économique, sociale, juridique, politique, qui doit substituer aux structures parallèles verticales la rencontre des mondes paysan et ouvrier, conformément au « principe de l'alternance de l'activité individuelle », réforme qu'il a précédemment étudiée dans son ouvrage *Le pain et l'or*, et dont la pensée naquit, comme il le raconte en préface, à l'expérience décevante des organisations strictement professionnelles auxquelles il s'était d'abord voué.

V. G.

« Colonies et Empires », collection internationale de documentation coloniale, publiée sous la direction de Ch.-André Julien. Première série : Études coloniales, premier volume : *Les Techniciens de la Colonisation (XIX*[e] *et XX*[e] *siècles)*. Presses Universitaires de France, 1946.

Ce livre est le premier de toute une collection consacrée à l'étude du fait colonial et publiée sous la direction de Ch.-A. Julien. Cette collection est destinée à remédier à l'extraordinaire pénurie d'ouvrages français en matière coloniale. Il est peu honorable pour notre pays, que l'on soit en effet obligé de consulter des historiens américains, voire même australiens, pour avoir des vues précises sur notre politique coloniale et son évolution. On ne peut que louer la clairvoyance de cette petite équipe de Français qui, sans attendre la libération, avait mûri le projet de cette collection, abordant à la fois la littérature, l'histoire, la géographie, la sociologie, l'ethnographie, l'économie des terres d'outre-mer et rapprochant l'expérience française des expériences étrangères. Ce premier volume de la série « Études coloniales » se

devait d'être consacré à quelques-uns de ces hommes « hors série » en qui apparaît toute la grandeur de l'œuvre coloniale des XVe et XXe siècles. Dans aucun autre domaine le rôle des individus n'est aussi décisif et ces cinq Français, ces cinq Anglais, cet Allemand, cet Italien, ce Belge, ce Hollandais, ce Portugais nous apparaissent tous frères par leur amour de l'action et leur extraordinaire foi dans l'œuvre à accomplir. Grands humanistes, hommes de caractère et de grande force morale, initiative et ténacité, luttes perpétuelles contre la bureaucratie métropolitaine, ce sont là autant de traits communs à ces héros d'une époque. La personnalité de chacun de ces hommes y est exposée d'une façon magistrale par des spécialistes d'une compétence qui ne saurait être discutée et parmi eux M. Robert Delavignette, le nouveau haut commissaire de France au Cameroun, M. André Siegfried, le pasteur Leenhardt et toute une liste des plus éminents spécialistes des questions coloniales. Présageons aussi que toute cette collection « Colonies et Empires » sera dominée par la grande érudition de M. Ch.-A. Julien qui y joint une foi coloniale très ardente. Il convient d'accorder aussi une mention toute spéciale au vivant portrait de Lyautey retracé par M. Jean Dresch. Nous voudrions voir ce livre et les autres qui le suivront entre les mains de tous les Français qui s'intéressent à l'avenir des différents peuples de l'Union Française.

PIERRE KALCK.

ÉMILE DEHON, C. S. Sp. *La nouvelle politique coloniale de la France*. Préface du général Leclerc. Flammarion.

Nul n'était mieux placé que le P. Dehon, missionnaire au Cameroun et aumônier de la colonne Leclerc au Tchad, pour dégager d'une façon très claire et très humaine, les principes nouveaux qui doivent inspirer notre politique coloniale. Il est heureux de voir un missionnaire formuler avec précision le grand courant de réformes qu'a suscité la Conférence africaine de Brazzaville. Un long contact avec l'indigène, des efforts constants de pénétrer sa mentalité, ont permis à l'auteur de flétrir irrémédiablement une politique surannée. L'avenir de l'Union Française exige plus de compréhension, et plus de respect aussi, de la personnalité des peuples qui la composent et le P. Dehon affirme avec force sa confiance en l'avenir. C'est dans la création de la Communauté française, conclut-il, que se trouve le salut et peut-être aussi la grandeur de la France. Encore faut-il que notre pays adopte résolument un programme du même ordre que celui que nous propose ce livre. L'histoire montre que, malgré les résistances et les difficultés soulevées, les conceptions les plus hardies se sont révélées les plus fécondes. Mais surtout dans les lignes d'action qui nous sont données ici domine cette parcelle d'Amour sans laquelle ne se fait rien de grand, que ce soit en Asie ou en Afrique. Le général Leclerc, qui a voulu préfacer cet ouvrage, invite vivement les coloniaux civils et militaires à prendre connaissance de ce programme et à le comprendre.

PIERRE KALCK.

ERIC A. WALCKER : *Les Colonies. Passé et avenir*. Éd. Nagel, 1946.

Le prestige de l'éminent professeur de Cambridge ne suffit pas à faire de son livre un utile instrument de travail. On y trouvera une ample fresque des divers systèmes coloniaux, mais manquent les informations précises qui auraient pu servir de base à une réflexion efficace.

P. C.

LETTRE A L'EDITEUR

Un de nos lecteurs, à la question qui lui avait été posée : « Pourquoi lisez-vous *La Vie Intellectuelle*, et qu'espérez-vous y trouver ? » répond par l'envoi de la note que nous publions ci-dessous. Elle met en lumière quelques-uns des points que la section « Peuples et Civilisations » aimerait inscrire à son programme. Nous souhaiterions recevoir d'autres suggestions de cet ordre, et voir discuter le point de vue qui est exposé aujourd'hui.

> « Ma création n'est pas là pour amuser; son objet est d'approfondir la conception philosophique de l'univers. »
> Prospectus du cirque Krone,
> cité par Keyserling.

Je ne sais pas si nous sommes entrés dans un nouveau moyen âge; mais nous sommes sûrement entrés dans une ère de synthétisme et de systématisation.

Un épicier désireux de laisser à son fils un fructueux fonds de commerce se croit obligé de justifier ce sentiment bien naturel en faisant appel, par delà les principes de la liberté du commerce, à une métaphysique de la liberté et douze mauvais garçons, bonnement désireux de s'emparer du pouvoir dans leur pays, ont désormais besoin d'une philosophie de la race — à moins que ce ne soit d'une philosophie du devenir historique. A la suite des vérités premières, il va pleuvoir des *weltanschauungen*.

Inversement, toute philosophie est sommée de poser immédiatement ses dernières conséquences quant à l'action; une discussion abstruse sur l'être et le néant se doit de conclure formellement à voter *oui* ou *non* au prochain referendum.

Peut-être la pratique — j'allais dire l'habitude — des guerres totales avec propagande à l'appui est-elle pour quelque chose dans cette évolution; peu importe d'ailleurs.

Sans doute tout cela part-il d'une réaction très saine contre la pensée désincarnée, et contre la morale compartimentée, qui permettait à tel banquier du siècle dernier de se tenir pour bon chrétien à condition d'aller à la messe, de ne pas trop tromper sa femme, et de tenir avec exactitude les comptes de ses clients; quel que fût « par ailleurs » son comportement dans les affaires.

Sans doute aussi tout cela traduit-il le besoin qu'a toujours éprouvé l'homme d'une cohésion entre les diverses formes de sa pensée et de son action — ou du moins le besoin de croire à cette cohésion. Mais il ne faut tout de même pas se laisser entraîner trop loin dans cette voie : la philosophie ni l'action n'ont rien à y gagner, et on voit assez que le sophisme inconscient et l'hypocrisie parfaitement consciente y gagnent largement.

Le christianisme est, bien entendu, lui aussi sommé de l'extérieur comme de l'intérieur, de prendre parti sur tout et d'avoir réponse à tout, en matière sociale et économique notamment. Comme il entend assumer la charge de l'homme tout entier, et même celle des sociétés en tant que telles, rien n'est plus naturel qu'une semblable exigence à son endroit.

Et sans doute faut-il marquer très nettement qu'il y a des attitudes spécifiquement chrétiennes. On ne doit à aucun degré admettre que l'Église se réfugie dans le domaine d'une contemplation mystique qui serait définitivement séparée de la vie, ni qu'elle soit prête à « baptiser » verbalement n'importe quelle théorie, n'importe quelle table de valeurs que notre époque pourrait mettre en avant — au point qu'il n'y aurait, d'une manière ou de l'autre, aucune différence perceptible dans l'action de tous les jours entre un chrétien et un non-chrétien.

Mais il ne faut pas croire non plus que l'on trouvera, en feuilletant Isaïe[1] ou en « piochant » saint Thomas, la solution complète et univoque des problèmes du plein emploi et de la stabilité de la monnaie; ni qu'une encyclique opportune viendra donner à chaque chrétien l'infaillible réponse à toutes les questions qu'il peut avoir à se poser. Dieu ne nous à pas garanti à ce point l'économie de pensée.

C'est donc qu'un effort intellectuel est demandé à chaque chrétien, et à chaque groupe de chrétiens, pour rechercher, dans chaque ordre de questions, quelles sont les solutions — car il y en a généralement plusieurs — compatibles avec leur foi et, peut-être encore davantage, quels sont les caractères particuliers que leur foi doit imprimer à l'une ou l'autre des solutions retenues.

Un premier travail indispensable d'analyse consisterait à bien distinguer et classer les phénomènes que l'on se propose d'étudier, en se gardant de considérer comme nécessairement liés des états sociaux[2] et économiques que l'histoire nous a montrés être concomitants. La différenciation des revenus, la possibilité de transmettre une fortune par héritage, la propriété privée des moyens de production semblaient faire indissolublement partie d'une même structure sociale; l'exemple de l'U.R.S.S. montre qu'il n'en est pas ainsi[3].

Précision de langage qui n'est qu'une précision de pensée, il faut se garder de confondre une répartition des niveaux de vie avec l'existence de classes : ne pas tenir l'existence de classes comme nécessairement fondée sur une base de propriété héréditaire; ne pas faire bloc, sous le vocable démocratie par exemple, de structures politiques, et de doctrines économiques touchant le dirigisme des salaires ou la politique fiscale.

1. J'ai, un soir, aux États-Unis, trouvé sur la table de ma chambre d'hôtel une Bible. On donnait obligeamment, *in fine*, la référence des passages à consulter selon les événements de la vie. Bonne idée peut-être, mais à ne pas trop généraliser... Attention à la politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte — toutes excuses étant faites à Bossuet.

2. Il faut bien voir qu'un « état social » n'est pas défini par un « corpus » d'institutions exprimées dans des lois écrites. La morale régnante, code de ce qui se fait, de ce qui ne se fait pas, de ce qui est honorable, des métiers qui sont distingués et de ceux qui ne le sont pas, est quelque chose d'infiniment plus complexe et qui ne se déduit pas rationnellement des institutions politiques ou économiques. Que l'on songe simplement aux règles de telle ou telle classe, touchant les filles que l'on épouse — et celles que l'on n'épouse pas.

3. Que l'état de l'U.R.S.S. à cet égard soit désirable, c'est une autre question, et même qu'il soit à la longue stable ou non, c'est encore une autre question. Mais le lien étroit, logique et nécessaire, qui eût été affirmé neuf fois sur dix il y a vingt ans n'existe pas.

Il ne serait pas inutile non plus d'illustrer par quelques chiffres l'état réel, dans la France d'aujourd'hui, des questions dont on entend discuter. Combien de lecteurs de cette revue seraient-ils en mesure de donner une idée, même approximative, de la répartition des revenus, et de la répartition des capitaux en France ? Et de dire comment ces deux répartitions ont évolué depuis 1914 ? [4]

Les problèmes étant ainsi cernés, il ne peut être question de les résoudre isolément; car il est bien clair que si la structure politique et le mécanisme fiscal sont deux choses distinctes, ce ne sont point des phénomènes sans liaison... Ce sont, au contraire, les *articulations* des faits entre eux, et de ceux-ci avec les tendances humaines et les vouloirs humains qui l'expriment dans les doctrines, qu'il conviendrait de mettre en pleine lumière. Les synthèses établies par la science économique, les enseignements de la psychologie sociale (mais à la vérité elle n'enseigne peut-être pas encore grand'chose, dès qu'il n'est plus question des sociétés primitives du centre africain et de leurs tabous...) devraient permettre de « démonter » ces articulations et de reconnaître leur véritable nature.

C'est là qu'un Français serait, semble-t-il, bien inspiré en se méfiant un peu de l'abus de la logique formelle; la cohésion dont nous parlions tout à l'heure ne se situe pas nécessairement sur le seul plan rationnel — et ce n'est pas seulement à coups de syllogismes, si j'ose dire, que l'homme doit introduire le Christ dans sa vie.

Les « articulations » des « faits » entre eux et avec les « idées » peuvent être de l'ordre du lien de cause à effet, valable pour tous les temps et tous les lieux, un minimum de circonstances externes étant définies, mais elles peuvent être bien souvent d'une autre nature; telle action proposée fait appel à un ordre de sentiments incomparable avec telle autre action dans un domaine différent; articulation que l'on peut dire psychologique, donc dans une certaine mesure contingente, susceptible d'être modifiée par l'éducation, etc... D'autres, enfin, peuvent être de nature purement contingente, résultant de hasards historiques : telle classe dirigeante, tel gouvernement, ont eu besoin d'exalter, à un moment donné de l'histoire, telles et telles valeurs : les voilà liées pour un certain temps dans la conscience du peuple : « *le sabre et le goupillon* » en France au milieu du XIX[e] siècle [5].

4. Disons que, à ce point de vue, un des meilleurs emplois que l'on pourrait faire des excédents budgétaires, sans aucun doute prochain, serait d'offrir à chaque électeur un exemplaire de la petite brochure de MM. Fourastié et Montet sur *L'Économie Française* (« Que sais-je ? »).

5. A cet égard, un « démontage » précis des ressorts du nazisme et un inventaire objectif de son action dans des domaines très variés seraient extrêmement instructifs. On trouverait sans doute que le chant commun, la création de piscines et le four crématoire d'Auschwitz ne sont pas liés par une infrangible logique, et que, cependant, ils ne se sont pas trouvé réunis par un pur hasard.

On pourrait, en suivant cette voie, constituer une discipline qui serait quelque chose comme l'anatomie et la physiologie comparées des systèmes politico-philosophiques de notre temps; on verrait de quels membres, de quels organes, ces monstres sont constitués; comment ils naissent et comment ils meurent.

C'est, semble-t-il, au cours d'études de ce genre que devraient apparaître, en leur place exacte, les points d'insertion des doctrines qui, comme le christianisme, prétendent à uniformer toute l'action humaine. C'est sur de tels exemples que les chrétiens pourraient prendre appui pour informer plus consciemment de leur foi leur action sociale de chaque jour.

R. B.

A TRAVERS LES REVUES

Études sur le marxisme.

C'est bien l'étude de Marx et de sa doctrine que l'on retrouve comme un leitmotiv tout au long de la lecture des revues.

Bien que Arthur Koestler, qui se définit lui-même (*La Nef*, juin 1946) comme appartenant « à cette bande d'hommes de gauche sans foyer... que les Staliniens appellent Troskistes, les Troskystes Impérialistes, et les Impérialistes, ces maudits Rouges », nous avertisse que « le bréviaire bien culotté de citations de Marx et de Engels », après avoir été « le guide social le plus profond et le plus vrai pour le siècle dernier », soit devenu désormais « d'utilité restreinte dans le tohu-bohu du champ de bataille d'aujourd'hui », il n'en reste pas moins que nous ne pourrons progresser que dans la mesure où nous aurons fait le point sur la dialectique matérialiste.

Aussi les différents dialogues se poursuivent-ils.

D'abord entre marxistes et existentialistes, qui prétendent aussi être marxistes. C'est à *Temps Modernes*, et plus encore peut-être à *La Revue Internationale*, que nous devons les plus intéressantes disputes sur ce point. Peut-être cette dernière revue, que *La Pensée*, n° 6, dénonce comme « une revue troskyste qui n'ose s'avouer pour telle » et qui « cherche des lecteurs en camouflant provisoirement sa marchandise », ne présente-t-elle tant d'intérêt et n'échappe-t-elle à l'ennui, qui se dégage avec tant de persévérance de *La Pensée*, qu'en raison de son non-conformisme.

On a pu en effet y lire de libres échanges de vues, aux tendances contradictoires franchement avouées entre Jean Domarchi, Pierre Naville et Merleau-Ponty. On sait que Jean Domarchi avait signalé les points de rencontre entre la méthode marxiste et les démarches de l'existentalisme et de la phénoménologie, effort qui indigne Pierre Naville (*Marx ou Hursel*, dans *La Revue Internationale*, mars et mai 1946) :

> Le lyrisme de M. Domarchi tend à obscurcir à nouveau, en les replaçant sur le plan de la conscience ou expérience « vécue », sur celui des « catégories philosophiques », les faits que Marx s'était donné tant de mal pour expliquer dans le cadre de la dialectique rationnelle.
>
> On le voit tout à fait clairement lorsqu'il couronne son exposé d'une allusion à la dialectique hégélienne de la domination et de la servitude, telle qu'elle apparaît dans *La Phénoménologie de l'Esprit*, c'est-à-dire comme moment de la conscience aliénée à elle-même. Il est vrai que le jeune Marx avait été pénétré de cette philosophie, et il est indéniable qu'en ce sens elle

joua un rôle dans la genèse de sa conception du développement historique des sociétés. Mais c'est outrepasser complètement les bornes permises que d'en faire le noyau essentiel de la théorie de la lutte des classes. C'est faire revenir le Marx de la maturité au Marx de la jeunesse, c'est rechercher à tout prix une source idéaliste au matérialisme historique, et nous inciter à rechercher aussi une explication idéaliste aux développements actuels des luttes de classes. L'antagonisme des classes, fondé sur le développement particulier du régime de production capitaliste, Marx en a retrouvé le principe fondamental dans la dialectique matérialiste de la production et de l'appropriation des biens et des services, et non dans la « conscience malheureuse ». Encore une fois, qu'on ne dénature pas Marx économiste et historien par un Marx philosophe existentiel.

Ce à quoi M. Merleau-Ponty riposte justement :

On se ferait une étrange idée du marxisme et de ses rapports avec la philosophie si l'on en jugeait par les écrits de certains marxistes contemporains. Il est visible que pour eux la philosophie est toute verbale, qu'elle n'a aucun contenu, aucune signification, et que, comme Auguste Comte dans sa première période, ils veulent la remplacer par la science et réduire l'homme à la condition d'objet de science. P. Naville ici même écrivait que l'économie politique doit emprunter la méthode des sciences de la nature, qu'elle établit les lois de la « nature sociale » comme les sciences de la nature établissent celles de la nature physique.

Et poursuit :

La notion de structure ou de totalité, pour laquelle P. Naville n'a que méfiance, est une catégorie fondamentale du marxisme. Une économie politique marxiste ne peut parler de lois qu'à l'intérieur de structures qualitativement distinctes et qui doivent être décrites en termes d'histoire. A priori, le scientisme apparaît comme une concepion conservatrice, puisqu'il nous ferait prendre pour l'éternel ce qui n'est que momentané. En fait, dans l'histoire du marxisme, le fétichisme de la science est toujours apparu du côté où fléchissait la conscience révolutionnaire : le célèbre Bernstein adjurait les marxistes de revenir à l'objectivité du savant. Comme le remarque Lukacs, le scientisme est un cas particulier de l'aliénation ou de l'objectivation (*Verdinglichung*) qui prive l'homme de sa réalité humaine et fait qu'il se confond avec les choses.

La position de Marx vis-à-vis de la religion permettra de préciser sa pensée. Ce serait l'erreur d'un « marxisme déchaîné » de penser que Marx se refuse « à lui reconnaître aucune signification et par conséquent rejette le principe même d'une phénoménologie de la religion ». Retenons cette citation précieuse de la *Contribution à la critique de la Philosophie du Droit de Hegel* :

La religion est la théorie générale de ce monde, son compendium encyclopédique, sa logique sous une forme populaire, son point d'honneur spiritualiste, son enthousiasme, sa sanction morale, son complément solennel, sa raison générale de consolation et de justification. C'est la réalisation fantastique de l'essence humaine, parce que l'essence humaine n'a pas de réalité véritable... La religion est... l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit d'une époque sans esprit.

Que M. Merleau-Ponty commente ainsi :

Il ne s'agit donc pas de lui refuser toute signification, mais d'en découvrir la signification humaine, de la traiter comme l'expression symbolique du drame social et humain. La pensée communiste ne doit pas donner moins

que la religion, mais plus, à savoir la religion ramenée à ses sources et à sa vérité qui sont les relations concrètes des hommes entre eux et avec la nature. Il ne s'agit pas de remplacer la religion d'église par la religion de laboratoire et de mettre à la place du Saint-Sacrement un cylindre enregistreur, mais de comprendre la religion comme l'effort fantastique de l'homme pour rejoindre les autres hommes dans un autre monde et de remplacer ce fantasme de communication par une communication effective dans ce monde-ci.

Commentaire plein d'enseignement pour les chrétiens. Ils voient où se place leur effort. Non point qu'ils aient, selon une formule trop rabachée et sans grande signification, « à baptiser Marx comme saint Thomas a baptisé Aristote », mais à pénétrer l'enrichissement de méthode que nous porta la dialectique matérialiste et à attester par leur intelligence, par leur action et par leur foi, que la pensée communiste ne peut donner plus que le christianisme. Se refusant à mépriser l'effort prométhéen de la dialectique marxiste, ils doivent attester que cette tentative n'a d'efficacité que par Jésus-Christ. Autrement dit, rendre témoignage que M. Merleau-Ponty se trompe. Les hommes ne seront *uns* entre eux que dans la mesure où ils sont uns avec le Christ. La position nette et pénétrante de M. Merleau-Ponty nous permet avec exactitude de définir *a contrario* notre tâche.

Aussi ne pouvons-nous suivre qu'avec un très grand intérêt l'autre dialogue, celui que mènent, de tout autre façon il est vrai, catholiques et marxistes. La première chose est de connaître Marx. Dans ce but, la tâche la plus urgente est-elle peut-être accomplie dans *Masses Ouvrières*, par Albert Dominique qui nous présente une étude des mieux conduites de l'histoire et de la doctrine de Marx. Les deux premiers chapitres en ont paru dans les numéros de mai et de juin 1946. C'est avec impatience que nous attendons les suivants.

Dans *Économie et Humanisme* de mai-juin, H.-Ch. Desroches étudie le *Marxisme comme humanisme prophétique*. Le parallèle avec le christianisme s'imposait :

Philosophie, économie, stratégie et tactique n'épuisent pas pourtant le contenu du marxisme. Il est quelque chose de plus qui sous-tend d'ailleurs tout le reste — une intuition dont les textes de Marx, surtout les textes de jeunesse, portent les vestiges brûlants; un faisceau d'options fondamentales à l'intérieur desquelles une perception d'ordre supra-rationnel et lyrique nourrit le mouvement de la raison elle-même, en attendant de propager ses ondes jusqu'aux extrêmes ramifications de l'œuvre. Ces perceptions et ces options, qui constituent la terre nourricière du marxisme, en constituent aussi — en vidant d'ailleurs le mot de toute signification péjorative — son contenu prophétique. A ce plan, le marxisme pose des problèmes théologiques. Ces problèmes doivent être traités théologiquement.

Citons l'un des traits les mieux marqués de ce parallélisme :

Une première fois en chrétienté, au XII[e] siècle, Aristote vint révéler à la conscience occidentale que la matière entrait dans la définition d'un homme. Il y eut crise. Thomas d'Aquin la dénoua et démontra que cet enracinement de l'homme dans l'ici-bas servait finalement son acheminement vers l'au-delà.

Une seconde fois, au XIX[e] siècle, Marx vient nous démontrer que la matière entre dans la définition de l'humanité. Ce que la pensée aristotélicienne déclarait de l'individu humain, la pensée marxiste le déclare de la communauté humaine. Qu'il y ait crise, c'est d'autant plus normal que Marx lie son affirmation de la matière à la négation de Dieu. Un Thomas d'Aquin montrerait que cette affirmation de la matière sert au contraire l'affirmation de Dieu. Le temps vient où cette démonstration théorique et pratique sera sans doute enfin fournie. C'est la condition à la fois pour l'homme et le chrétien d'un grand avenir et d'une grande espérance.

Que le chrétien, pour autant, ne s'endorme pas, assuré que les difficultés théoriques seront aisément résolues. La rencontre avec toute affirmation vraie, mais incomplète, est ainsi pour lui une raison de se parfaire : et le P. Desroches le note clairement en conclusion :

L'expérience spiritualiste est exactement en plein ce que l'expérience marxiste est en creux.

Il est vrai, le monde tel qu'il est est insuffisant.

Il est vrai, non moins insuffisante, la représentation logique ou imagée par laquelle les hommes pensent Dieu.

Mais transformer la réalité du monde pour le faire passer de l'indigence à l'épanouissement ne dispense pas de transformer l'idée de Dieu dans la tête des hommes pour la faire passer de l'approximation à la transparence.

L'humanité est ainsi faite qu'elle ne naîtra à elle-même qu'en reconnaissant Dieu. Vérité du spiritualisme s'il consent à devenir efficace.

L'humanité reconnaîtra d'autant plus Dieu que si, se dégageant de son stade animal et de sa gangue matérielle, elle naît de plus en plus à elle-même. Vérité du matérialisme s'il renonçait à demeurer simpliste.

Un autre travail, complémentaire du premier, s'impose, en outre :

D'autre part, combler le schisme entre ce qui, pour le marxiste et pour le chrétien, possède dans sa foi interne les secrets de l'avenir. Le prolétariat et le peuple de Dieu.

Marx, comme les textes cités plus haut en témoignent, a poussé au plus haut point, lui, ce fils de bourgeois allemand, l'exigence de cette immersion du philosophe au cœur du prolétariat en marche.

Le drame du marxisme, c'est la menace permanente de rupture entre les doctrinaires et les technocrates, d'une part, et, d'autre part, le peuple. C'est ce drame dont Koestler s'est fait le romancier.

Sur un autre plan, ce drame est exactement celui de l'Église. Un Pape l'a dit : le drame de l'Église au XIXe siècle, c'est d'avoir perdu la classe ouvrière.

Quand le peuple de Dieu n'est plus peuple, l'Église est vouée aux pires déracinements. Les récentes enquêtes missionnaires ont démontré la virulence de ce décrochage [...].

Là encore, Péguy avait vu juste : « Toutes les difficultés de l'Église viennent de là, toutes ses difficultés réelles, profondes, populaires : de ce que, malgré quelques prétendues œuvres ouvrières, sous le masque de quelques prétendues œuvres ouvrières et de quelques prétendus ouvriers catholiques, de ce que l'atelier lui est fermé, et de ce qu'elle est fermée à l'atelier; de ce qu'elle est devenue dans le monde moderne, subissant, elle aussi, une modernisation, presque uniquement la religion des riches, et ainsi qu'elle n'est plus socialement, si je puis dire, la communion des fidèles. »

Signalons :

■ Dans *Europe*, du 1er mai, l'admirable *Dialogue* que Boris Vildé symbolisé par 1 et 2 poursuivait avec lui-même dans sa prison, et dont la dactylographie passée de main en main fut un de nos soutiens durant l'occupation :

Mais c'est surtout maintenant en prison que j'ai pu voir un peu plus clair en moi-même. Et découvrir cet amour dont tu parles.

1. — Tu te rappelles les mots que tu avais dits à l'enterrement des camarades tués là-bas près de Maiche : « Un jour, peut-être, nous allons envier leur mort. » Eh bien! les envies-tu ? Voudrais-tu avoir été mort comme eux sans avoir eu le temps ni de souffrir, ni d'avoir peur ? Réponds-moi franchement.

2. — Non, je ne voudrais à aucun prix en avoir été privé. J'ai compris ce que peut être l'amour. Il est vrai que j'ai souffert de la prison mais enfin je

me plaisais toujours à chercher le plus difficile. Pourquoi vouloir une mort facile ? Je suis assez orgueilleux.

1. — Voilà où nous sommes bien d'accord. Tu as compris l'amour et tu aimes. Oh! ton amour est encore bien pauvre et misérable, mais néanmoins il est de la même essence divine que l'amour parfait qui ne se trouve que dans la mort. Et crois-tu pouvoir apprendre quelque chose de plus ? Même si tu vis encore cinquante ans ? Tu ne sera jamais plus riche et plus libre que maintenant. Et reconnais-tu le sens des choses ? Plus d'une fois tu aurais pu mourir, les occasions n'y manquaient pas. Mais cela eût été une mort trop facile. L'indifférent n'a aucune peine à quitter ce monde. Mais toi tu préfères lutter, vaincre ou être vaincu. Eh bien! c'est le meilleur moment, à ce qu'il me semble. Tu es en pleine force et tu aimes cette vie avec toute l'ardeur d'un nouveau converti, avec toute la fraîcheur et l'avidité de la jeunesse. Ou bien penses-tu pouvoir garder toujours intact ton amour ?... Voudrais-tu assister à ton propre appauvrissement, partir lentement et insensiblement, et n'avoir plus rien à regretter, au dernier moment, t'apercevant que tu es mort depuis longtemps ?

2. — Tout de même, tu es un peu paradoxal. Pourquoi alors vouloir me persuader d'accepter la mort si tu trouvais bon précisément que je m'attache à la vie ? Cherches-tu malgré tout à rendre la mort facile ?

1. — Oh! sur ce point je suis sans inquiétude. Si tu m'écoutes et acceptes volontiers la fin, alors c'est moi qui protesterai. Parce que, enfin, moi c'est toi, et toi c'est moi. Et plus je trouve de raisons en faveur de la mort, plus je m'attache à la vie, et de là mon orgueil tire une nouvelle satisfaction qui me pousse de nouveau vers la mort.

Si j'étais chrétien et avais la foi... Mais cela eût été trop facile. Moi, je ne sais rien sur l'au-delà. Je n'ai que des doutes. Pourtant, la vie éternelle existe. Ou est-ce ma peur devant le néant qui me fait croire à l'éternité ? Mais le néant n'est pas. Qu'en penses-tu ?

2. — Moi, je ne sais qu'une chose : j'aime la vie.

1. — Donc l'amour existe. Le reste importe peu. Si la mort existe, elle ne peut être que l'amour.

■ Dans la *Revue Française du Travail*, éditée par le Ministère du Travail et de la Sécurité sociale, juin 1946, un avertissement donné par A. Sauvy (*Le Vieillissement de la population et la Sécurité sociale*) :

Ainsi, la solidarité entre les générations est évidente. Le bien-être, l'existence même des retraités doivent être assurés par la génération active. C'est elle qui produit; une part de cette production va aux personnes âgées. C'est là un point commun à tous les régimes, régime patriarcal où la compensation se fait le cadre familial, régime capitaliste où le rentier dispose de titres de rente ou de propriétés, régime collectiviste où la compensation se fait dans le cadre national, soit directement en nature, soit par le canal de la monnaie.

. . . .

Pour la France, le vieillissement, déjà assez prononcé, n'est pas encore parvenu à son terme : l'évolution risque donc de mettre en péril l'équilibre financier du système. L'essentiel est de bien situer le danger, car les moyens de le conjurer ne manquent pas. Un équilibre harmonieux doit être trouvé entre les trois âges : jeunes, adultes, vieux, la sécurité sociale permettant en même temps d'aider ceux qui ont achevé leur période de travail et de former les jeunes qui soutiendront à leur tour l'ensemble de l'édifice.

La complication du monde et de l'économie n'y changera jamais rien : les parents feront toujours vivre les enfants aux berceaux, et les enfants le rendront à leurs pères dans la vieillesse, sinon les uns et les autres mourront.

■ Dans *Esprit*, 1er juin, quelques remarques de Jean Gauvain sur la *Conférence à Quatre* :

Le monde uni de Roosevelt plie sous la masse des empires à la dérive. Les fissures s'agrandissent chaque jour. Cependant, la politique française se cramponne à une revendication unique. La France veut la Ruhr, et à défaut d'un État ruhrois indépendant, le monde peut craquer de partout, c'est égal, la France fait comme si elle n'y pensait pas.

. . . .

La politique que prétend faire la France n'a aucun autre fondement que le réalisme et la force. Or, nous n'avons pas une grande force, et en réalisme nous serons toujours battus.

. . . .

La France n'a pas le choix. Ou une politique européenne et mondiale basée sur des principes universels, la sécurité interalliée, les bases interalliées, l'unité interalliée, ou une politique nationaliste à court terme, basée sur les pactes bilatéraux et les garanties réelles, donc les annexions, les occupations, le retranchement sur soi-même.

C'est l'erreur du général de Gaulle d'avoir infléchi de tout son grand poids la politique française dans cette direction militaire. C'est l'erreur — serait-ce la manœuvre ? — du ministre des Affaires étrangères de s'y maintenir. Ce serait l'erreur, si ce n'était la tactique, du parti communiste français, de défendre une politique contraire à toutes les traditions du mouvement ouvrier français.

. . . .

Car les résultats sont devant nous. La Conférence des Quatre s'achève. Aucune entente n'a pu être trouvée. Aucun problème important n'a en effet été abordé.

Certes, à parler des vrais problèmes, la Conférence eût peut-être échoué quand même. Mais l'on eût su, au moins, sur quoi et pourquoi. L'on eût mesuré les responsabilités, le bon vouloir et les capacités de chacun. Un pas eût été fait non peut-être vers la paix éternelle, mais vers la clarté et contre le mensonge.

. . . .

Si l'on veut trouver entre l'U.R.S.S. et le monde libéral un terrain commun, il faut qu'il soit large, profond et un. Des obligations communes à longue échéance envers l'Allemagne sont la meilleure garantie de la paix. Garantie fragile, bien sûr, mais il n'y en a pas d'autres. Les repousser, repousser tout plan d'organisation allemande pour la chimère d'un démembrement, c'est donner la meilleure chance aux manœuvres réalistes dont les grands impérialismes sont à chaque instant tentés. C'est contraire aux intérêts et à la vocation de la France. C'est jouer de l'un contre l'autre et faire la politique du pire.

Il est temps qu'on se prépare à des travaux plus sérieux, qu'on prévoie un système européen de sécurité, une exploitation internationale de la Ruhr sans séparation politique, un statut des détroits et des fleuves européens, une zone, autrement dit, où intérêts américains et russes puissent se rencontrer et s'équilibrer.

Telle serait la vraie conciliation, le véritable rôle, la sécurité de la France. Les techniciens de la diplomatie sauront-ils le comprendre à temps ?

CULTURE

René Fernandat. — *Bergson et Valéry.*

Maurice Crubellier. — *Paul Valéry, contempteur de l'histoire?*

Phédon. — *Le souvenir de Paul Valéry.*

Déjà un an que Valéry nous a quittés, trois hommes évoquent son inoubliable figure : un de ses amis les plus familiers, et deux penseurs qui ne cessent de méditer son œuvre. Car Valéry ne fut pas seulement en notre temps le continuateur de la lignée de nos poètes les plus parfaits, mais encore le philosophe dont l'esprit était aussi bien au courant des difficultés de l'histoire que des tentatives de la science mathématique. Ce ne sera jamais en vain que nous reviendrons sur son art et sur sa pensée.

Alioune Diop. — *A propos d'une phrase de Sartre.*

... Un Français noir dit aux Français d'Europe ce qu'il attendrait d'eux.

CHRONIQUES

Poésie et Sacerdoce, par Maurice Chavardès.

Les livres, par Michel Carrouges, Maxence Herrand, Maurice Chavardès, Pierre-Henri Simon, Pierre Cournil, Claude Bressac, G. Bessadet.

La musique, par Émile Damais.

Le théâtre, par Henri Gouhier, — *Auxilia*, par Marguerite Pelecier.

BERGSON ET VALERY

Il serait difficile de retracer la courbe de la pensée valéryenne, d'en retrouver l'élément animateur et tout d'abord le point de départ des réflexions qui ont conduit l'auteur des *Teste* à être un philosophe malgré lui. On peut se demander si Valéry en est venu à philosopher, dans son désir d'imiter — plus génialement — Mallarmé, ou si, plutôt, les mathématiques ne l'ont pas conduit à la peinture (Degas, Manet, Léonard) et de là à la psychologie et à la recherche d'une méthode.

Une de ses premières œuvres, *La Conquête méthodique* (1897), est d'un journaliste patriote, d'un génial rédacteur de Havas; elle révèle déjà l'observateur attentif de la vie politique des peuples et le futur auteur des *Regards sur le monde actuel*. Ainsi donc, l'analyste puissant de l'intelligence, l'observateur cruel ou attendri du moi, considère le monde en même temps qu'il se regarde penser et vivre.

La *Conversation avec M. Teste* est à peu de chose près contemporaine de la *Conquête*, puisqu'elle paraît dans le *Centaure* en 1895 (à l'époque des premiers vers de l'*Album*) avant d'être réimprimée dans *Vers et Prose*.

Mais déjà nous avons vu surgir l'*Introduction à la méthode de Léonard de Vinci*, dans la *Nouvelle Revue* de Mme Adam, grâce à l'amitié de Léon Daudet (en 1895).

Tout le futur Valéry n'est que le développement des trois tendances manifestées dans ces trois livres.

*
* *

Poésie, mathématiques, telles furent les deux sciences ou les deux muses qui séduisirent d'abord le futur auteur de

la *Jeune Parque*. Il cultiva la poésie scientifiquement et les mathématiques, à la manière d'un poète qui n'est pas embarrassé par les programmes et étudie des théorèmes ou des fonctions comme des œuvres d'art, ou des constructions de l'esprit qui seraient les poèmes des nombres.

De fait, ses premiers poèmes de la *Conque* sont contemporains de ses premières curiosités scientifiques, et s'il retint de la leçon de Mallarmé que la poésie est le plus exigeant des arts, il l'aborda, armé d'une méthode scientifique rigoureuse, bien décidé à faire pénétrer dans le domaine de la qualité ce que le monde de la quantité et du rythme pouvait lui offrir de plus précieux. Il cherche, à propos de la poésie, le plaisir d'exercer une technique du langage qui fêterait « l'alliance du son et du sens » et donnerait à la musique des mots l'occasion de faire retentir l'éclat d'une idée et d'en prolonger les harmoniques dans les orbes du discours.

Rien ne lui parut moins distinct d'un exercice algébrique de haut style que la composition d'un sonnet : les surprises des nombres, les enchaînements mystérieux des formules et le bonheur d'une découverte qui met l'esprit sur la voie d'une évidence furent à ses yeux comparables aux terribles délices du poète qui établit une sorte d'équation élégante entre le fond et la forme, entre un état d'âme et une œuvre d'art qui le traduit. La différence qui sépare l'objet — ou le thème — de la création verbale et imagée qui l'interprète doit se réduire à zéro.

Dès lors, le poète, mathématicien et architecte, choisit les mots heureux qui sont à l'échelle de son idée et qui dessinent l'image qui tremble devant des yeux en modelant un sentiment tendre. Il affecte les vocables choisis de l'exposant voulu, pour qu'ils ne résonnent ni trop haut, ni trop faiblement; il enchaîne ses membres de phrase en écartant les mots importuns, en épiant les lueurs d'idées ou les vestiges scintillants du souvenir; il ne suit des yeux que la ligne maîtresse de son discours et s'il la brise pour introduire une incise, s'il bouleverse l'ordre supposé des mots, s'il en rapproche certains pour qu'ils échangent leur clartés et que naisse l'ombre d'une interférence, il reste, cependant, d'une terrible lucidité et conduit le quadrige du quatrain avec un art qui a conscience de sa rigueur.

Mais prenons garde que le poète lui-même s'adonne à l'exercice qui est le plus proche de celui du philosophe, à l'heure où il se voit penser et pèse son être.

Il y a un parallélisme très étroit entre le travail du poète et l'introspection, si bien que l'homme d'esprit qui exerce son métier de poète doit normalement en arriver à l'analyse de sa méthode et à l'inventaire des instruments de son art. Il doit repasser, comme philosophe, sur la voie où il s'est avancé comme poète. Il s'est trouvé que Valéry fut également doué pour la poésie, les mathématiques et l'analyse et toute la diversité de son œuvre s'explique par la diversité de ses dons; son unité relève de la solidité de son génie gréco-latin d'observation et de finesse, et toute l'élégance de son esprit se reflète dans la qualité rare de son style qui est celui d'un penseur-poète.

Au fond, le premier *Narcisse*, *Teste*, et l'*Introduction à la Méhode de Léonard* sont nés, à peu de chose près, le même jour, et un génie s'est révélé dès la première œuvre.

*
* *

Nous imaginons difficilement quel fut l'étonnement merveilleux des disciples de Mallarmé, naissant à la vie poétique, au moment où celui-ci publiait ses poèmes hermétiques. La poésie semblait s'engager sur sa voie définitive et unique et un mallarméen pur ne pouvait concevoir qu'il y eût un style poétique différent de celui qui, dans les sonnets du maître, illuminait les essences et graduellement les faisait rayonner, en laissant dans l'ombre tout le corps et l'apparence du poème.

Le jeune Valéry, très épris de la distinction mallarméenne, de la force de ses silences et du mystère même de ses thèmes — semblables à des eaux dont le poète n'éclairerait que les profondeurs et laisserait la surface dans la brume, — alla d'instinct vers un art difficile et secret — celui des initiés — épris de son plaisir plus que de la gloire. (Le même homme devait avoir en horreur tout prosélytisme et toute dictature d'idées).

Mais il ne pouvait écrire des pastiches de Mallarmé. Il reste, toutefois, fidèle à son amour des thèmes féminins et

mystérieux (*La fileuse*, *Féerie*, *Les vaines danseuses*, *Vénus*, *Sémiramis*). Il conserve son goût pour les vocables harmonieux et rares aux sens voilés et multiples, mais refuse ses inversions acrobatiques. En cela, il demeure latin et grec, et ses premiers poèmes sont d'un mallarméen qui a beaucoup lu Racine et aime l'aléxandrin sensuel et angoissé de *Phèdre*. Mais nous ne le voyons pas réagir contre Mallarmé : au contraire. Il écrit les vers que son maître, mieux inspiré, eût pu composer, et il est peut-être le seul grand poète français qui n'ait pas voulu lutter contre une influence et combattre l'école qui le précédait. (Il serait aisé et trop long de le prouver).

Son œuvre est donc d'abord une œuvre d'amour, née de l'enthousiasme et de l'admiration; puis suivit la grande coupure et tomba le grand silence qui est gardé jusqu'à la parution de la *Jeune Parque* en 1917.

Tout s'explique si l'on se dit qu'au moment où Valéry écrivait l'*Album de vers anciens*, il méditait sur la philosophie de M. Teste et découvrait Léonard de Vinci.

L'embarras où le met la recherche d'une technique personnelle, toutes les phases du délicieux supplice intime que s'inflige le poète en pleine action, et toute la joie des découvertes imprévues — sur un chemin semé d'étoiles et d'embûches — apparaissent dans la *Soirée avec M. Teste* et l'*Introduction à la méthode*. Ces ouvrages sont ceux d'un poète philosophe qui a longuement considéré les instruments de langage et les forces internes qui les tiennent en mains : il a vu évoluer son imagination chercheuse d'images et il a distingué que sa conscience pensait et voyait, et que la même puissance intime voit surgir une idée et se composer une image immatérielle. (Et combien il est facile de lier les jeux de l'imagination à ceux de la peinture et les formes internes à celles qui sont projetées sur la toile!)

Ainsi donc, le poète de *Narcisse* s'est mué en psychologue et en essayiste et rien n'est plus naturel que de le voir devenir celui des *Teste* pour se pencher sur son métier et sur son âme. Mais la transformation ne se serait pas produite si l'agent de liaison entre les deux hommes — l'artiste et le philosophe — n'avait été le démon des mathématiques.

Valéry a-t-il voulu chercher, à la manière de Mallarmé ou de Poë, s'il y avait une « genèse d'un poème », un procédé-

formule qui livrât « la clef de la poésie », la chose n'est pas impossible, car la jeunesse d'un esprit précis a des visées illimitées; mais, à coup sûr, *La Soirée avec M. Teste* qui aime « raturer » le vif reste l'écho de son angoisse poétique et humaine, de même que l'*Introduction à la méthode* nous prouve que Valéry aime en Léonard un géomètre et le premier « spécialiste de l'universel ». Ce qui manquait à Mallarmé et à Gœthe, l'amour des sciences abstraites, il le possède, mais moins kabbaliste que l'auteur de *Faust* ou que le compositeur du *Coup de Dés*, il se contente d'abord de contempler — mathématiquement — au microscope, sa conscience en plein travail, et le monde deviendra sa conscience élargie et étudiée minutieusement comme une âme.

Valéry est mathématicien comme le sont les philosophes, comme Platon ou Aristote (si Socrate s'appelle Mallarmé), comme Descartes surtout, ou Pascal, son ennemi intime, comme doivent l'être tous les philosophes qui se respectent, les Biran, les Lachelier, les Tannery, les Cournot, les Duhem, les Bergson, et les Le Roy. J'en passe, mais on peut remarquer que l'alliance entre le psychologue et le mathématicien, entre l'esprit et l'âme, donne d'assez bons résultats et que l'hybride (dirait Thibaudet) né du sauvageon (du poète pur) et de la graine philosophique, a fourni d'assez bons crus.

*
* *

La *Soirée avec M. Teste* et l'*Introduction* correspondent au *Discours de la méthode* et aux *Données immédiates*, plus lointainement à l'*Intelligence* de Taine.

Mais *La Soirée avec M. Teste*, perdant son titre un peu romanesque, pourrait fort bien s'intituler : « Les données immédiates de la conscience », si l'ouvrage illustre qui porte ce nom n'était paru en 1889. (Évidemment, le livre de Bergson élimine toute la partie narrative ou descriptive qui amuse dans *Teste*.) Effectivement, le seul personnage, pourrait-on dire, qui intervienne dans les deux premiers écrits philosophiques de Valéry, *Teste* et l'*Introduction*, est bien la conscience.

Il écrit alors de petits traités, des articles suivis, et non

pas alors des pensées et maximes qui ont formé une partie importante de son œuvre avec les dialogues.

Il n'ose s'attaquer à un grand ouvrage (le temps et l'ambition du philosophe professionnel lui manquent); il se contente de composer, en écrivant le *Teste*, un peu à la manière de Voltaire dans ses contes, ou de Diderot, une sorte de portrait qui ressemblerait beaucoup à lui-même. Nous ne sommes plus au temps où La Rochefoucauld donnait le sien dans un immense désir de sincérité et où Retz le corrigeait d'une main rageuse. Teste est un homme qui ne vit que pour la pensée et passerait sa vie à la regarder évoluer dans tous les sens, et disparaître pour renaître incessamment. C'est une conscience en mouvement, un œil électrique qui connaîtrait bien son métier de témoin et l'exercerait avec passion.

Mais la conscience non pas simplement contemplative, mais active, avide d'enquêtes, soucieuse de confrontations, éprise d'un continuel besoin d'exhaustion, affamée éternellement de substance spirituelle, et néanmoins incapable de prendre connaissance en un instant de toutes les richesses qui passent sous ses yeux et se cachent en son âme profonde, est celle qui est analysée dans l'*Introduction à la méthode de Léonard de Vinci*; elle voit le monde dans un éclair; ce qu'il contient est situé dans le domaine de la durée et n'est pas justiciable d'un regard unique, mais souffre le discontinu et l'arrêt. La conscience, c'est bien le moi, souverain de l'universel; c'est une synthèse vivante et transcendante, qui a besoin des inventaires de l'analyse, après avoir atteint l'essence de l'être par sa vision intuitive. Si nous parlons d'essence et d'intuition, nous plaçons Valéry en plein courant bergsonien.

La poésie, disions-nous, le travail terrible qu'elle implique, le long regard intérieur qu'elle exige, inclinent Valéry vers la méditation, et comme il aime au plus haut point la méthode, il considère celle d'un peintre, Léonard, et celle d'un esprit supérieur (Teste) pour se rendre maître de la conscience psychologique. Mais rien ne savait plus l'aider en cela que certaines recherches bergsoniennes.

Qu'a fait Valéry ? Mais quel avait été l'enseignement de Bergson ?

L'auteur de *Teste* et de l'*Introduction* fait d'une part une étude du « moi absolu » qui reste, en un sens, étranger à la

conscience éclairée qui l'observe et devient elle-même objet et sujet, soleil de lumière irradiante et sphère irradiée; Valéry recherche cette zone indéterminée qui est le fond de l'être pensant, riche de l'attente des phénomènes, surface lisse où vont glisser les menus accidents de la vie et que peuvent rayer plus profondément les douleurs et les joies. La surprise d'être *soi* et non un *autre*,

> Austère, sombre et sonore citerne
> Sonnant dans l'âme un creux toujours futur...

succède immédiatement au sentiment d'avoir considéré, un instant, le fond de son âme comme une entité lointaine et distante de nos regards. L'être se retrouve tout entier, le sujet épouse l'objet, pour ainsi dire, car rien de ce que regardent les yeux de l'esprit ne peut lui rester étranger ou hostile ou simplement lointain : toute vérité pensée ou entrevue, d'objective devient subjective (comme le veut Kierkegaard) dès qu'elle nous est soumise et devient nôtre sous l'étreinte de notre esprit. C'est dire que nous lui donnons notre amour, sans qu'elle perde, si elle le mérite, son caractère absolu.

La conscience sait qu'elle peut dire : Je suis. Ce n'est qu'après avoir éprouvé son existence qu'elle dit : Je pense. Et Valéry, d'autre part, définit longuement le rôle de la pensée créatrice qui part de la souffrance ou d'un ennui — de la conscience d'une insuffisance — pour réaliser une œuvre admirable. Il décrit cette irradiation de l'âme qui, dans un état d'euphorie, au bord de l'espoir, sans savoir pourquoi, s'avance vers un inconnu dont elle n'a pas deviné la présence. « Le contact avec le réel » la contente pleinement. Autant le sentiment d'être *soi* paraît aisément mélancolique chez Valéry et ses créatures aimées : Narcisse, la Jeune Parque, — au point qu'on peut le croire sur les frontières de l'existentialisme, — autant le ressentiment d'être un créateur le transporte et l'émeut. L'*homo faber* s'éveille joyeux et s'écrie avec enthousiasme :

> Le vent se lève ! Il faut tenter de vivre !...
> Envolez-vous, pages tout éblouies !...

Voici, en quelques lignes, la description de l'intuition valéryenne. Elle n'est pas fort distincte de l'intuition bergsonienne.

« L'intuition métaphysique s'obtient, dit Bergson, dans son *Introduction à la Métaphysique*, par une sympathie intellectuelle avec ce que la réalité a de plus intérieur; elle ne le peut qu'en s'assimilant d'abord tout le matériel, toute la matérialité brute des faits connus par la science de son temps. Elle est pourtant tout autre chose que le résumé ou la synthèse de ces connaissances. Elle s'en distingue comme l'*impulsion motrice* se distingue du chemin parcouru par le mobile... Elle n'a rien de commun avec une généralisation de l'expérience, et néanmoins elle pourrait se définir l'*expérience intégrale.* »

Cette intuition n'a rien d'une foudroyante révélation intérieure et n'émane pas d'une force mystérieuse qui serait pareille à l'inspiration du poète; elle est, au contraire, le fruit longuement mûri d'une expérience intime et la récompense d'une patience infinie et d'une méditation forcée. Elle n'est pas totalement indépendante de la matière ; elle est comme l'intelligence elle-même « modelée sur la matière ».

Toutefois, elle procède d'une « sympathie », et il faut que la réalité adhère en quelque sorte à l'âme et contracte avec elle une affinité secrète, pour que l'intuition ait une valeur notable, une apparence infaillible qui séduit l'âme totale et lui donne la sensation d'avoir atteint au cœur des réalités et pénétré le secret des choses.

L'intuition parvient à identifier le monde extérieur au monde intime de la conscience et du moi. C'est ainsi qu'elle spiritualise la matière. De plus, l'intelligence qui se livre à son plus cher travail a le contact de sa liberté; elle domine la matière à laquelle elle aspire et la recrée pour ainsi dire sous ses yeux.

Tous les états successifs de l'expérience, l'âme les reproduit dans la durée d'un instant, dans l'absolue conscience de sa liberté et de sa clairvoyance. Une fois de plus, l'objectif devient matière subjective, comme cela se présente dans l'analyse du moi valéryen.

C'est ainsi que le vrai est atteint par « l'âme tout entière »... et rien ne se fait sans amour. Disons dès lors que l'intuition bergsonienne très proche de la « patience » valéryenne :

Chaque atome de silence
Est la chance d'un fruit mûr,

n'est pas un « jugement synthétique à priori », pareil à celui de Kant, ni une prélibation prélevée sur le réel, mais plutôt une goutte très lente à tomber, une essence humaine qui se fond à l'essence du monde. A qui peut ressembler la philosophie au plus profond de sa méditation, ou le poète au cœur de la contemplation ? Valéry l'a dit : C'est un

Dieu perdu dans son essence
Et délicieusement
Docile à la connaissance
Du suprême apaisement.

*
* *

« Nous sommes agis plutôt que nous n'agissons nous-mêmes, dit Bergson dans les *Données immédiates*. Agir librement, c'est reprendre possession de soi, c'est se replacer dans la pure durée. »

Une telle remarque marque admirablement le lien mystérieux qui unit non pas l'intelligence discursive à l'action (tout observateur le distingue), mais la connaissance de soi, l'introspection elle-même à l'activité extérieure. Bergson proclame, à sa manière, que l'action est sœur du rêve et qu'un homme ne peut longtemps attacher son regard sur le moi le plus profond sans être incité à orienter la liberté de ses démarches intellectuelles vers un but positif et une action notable. En d'autres termes, le jeu savant de la conscience interne aboutit aux lucides opérations de l'œuvre d'art, et la technique, au sens large du mot, est le prolongement ou la projection de la pensée. L'action est donc une des manifestations de l'élan vital qui tend à utiliser les forces physiques de l'homme tout entier, à faire jouer ses mains après avoir lassé son esprit. Et « se placer dans la durée », c'est être le contemplateur de sa liberté évoluant dans le monde de l'acte.

A vrai dire, Bergson est prompt à déceler dans l'homme la présence d'un instinct ou ses manifestations qui n'existent plus qu' « à l'état de trace ou de virtualité[1], dans les

1. *Évolution créatrice*, p. 126.

opérations de l'intelligence. Celle-ci achève ce que n'aurait pu accomplir l'instinct perdu sur les routes primitives qu'il ne saurait totalement abandonner. On sait assez que Bergson est anti-intellectualiste, dans la mesure où il lutte contre les théories qui dotent la créature humaine d'une intelligence avant de le pourvoir d'un instinct. Il ne veut pas que dans le domaine des choses de la vie, la quantité, le chiffre s'introduisent à la place du qualitatif et de l'impondérable, il croit que la science de l'homme n'est pas justiciable des lois de la mécanique céleste ni d'une biologie déterministe. G. Sorel le remarquait, dès 1912; en critiquant Bergson, il disait : « L'avenir est dans l'inconnu[2]. » A l'intelligence, Bergson préfère, disions-nous, la vision directe de l'intuition.

Il parle « du pouvoir dissolvant de l'intelligence » dans *Les deux Sources*; de l'égoïsme qu'elle suscite et des craintes et terreurs qu'elle fait naître. L'instinct de « fabulation » qui aboutit à une religion spontanée est, d'après Bergson, « une réaction défensive de la nature » contre l'œuvre néfaste de l'intelligence; de même que la religion « est une réaction défensive de la nature contre la représentation par l'intelligence, d'une marge décourageante entre l'initiative prise et l'effet souhaité ».

P. Valéry semble assez éloigné de Bergson sur ce terrain et sur plusieurs autres. Toutefois, l'instinct de fabulation ne lui échappe nullement, il en recherche les traces même dans le monde moderne, et celui qui dans le *Cimetière Marin* n'aime point voir surgir

Les songes vains, les anges curieux,

note aussi « qu'au commencement était le mythe », et il veut écrire pour ceux-là seuls « qui ne se laissent imposer par le ton, l'autorité, la violence de tous les dehors ».

On pourrait étudier dans son œuvre toutes les pensées qui sont une réaction contre l'instinct, contre les insuffisances et les trahisons de la nature, les surprises et les ironies dont l'homme est victime au sein de l'action et au seuil même de la perfection; on discernerait le complot permanent, fort

2. *Indépendance*, novembre 1902.

inconscient, des forces internes de l'homme et du monde effectif contre ses pensées les plus lucides — surprises par la nuit du hasard — et des actes les plus libres. La seule analyse des *Analecta* et du *Cahier B* serait à ce point décisive. Et l'on jugerait que l'homme est continuellement desservi par sa nature dans son effort de libération et ressaisi par le mystère, le supra-rationnel, l'imprévisible. On se ferait une idée pascalienne de la misère de l'homme selon Valéry qui a infiniment mieux vu les limites de l'intelligence que l'infini possible de ses conquêtes. Son scepticisme pessimiste est dû à sa clairvoyance implacable, et suprêmement intelligent. Il a douté de la beauté de l'action parce que jamais la pensée qui y conduit ne lui est apparue longuement rayonnante et libérée des contraintes de la nature. La pensée l'humilie et l'afflige autant qu'elle l'exalte : il la découvre et l'explore sans fermer les yeux sur l'inconnu qu'elle voile.

Rien n'est moins éloigné de l'orgueil intellectualiste que cette pensée des *Analecta* (XXVII) : « Le travail de l'esprit considéré comme le pénible succédané d'un sommeil. Chercher n'est que se mettre en état de trouver par quelque accident ou quelque sommeil. C'est préparer le champ de l'heureuse étincelle. » Et c'est Valéry qui écrit dans *Rhumbs* : « Qu'il est rare de penser à fond sans soupirer. A l'extrême de toute pensée est un soupir. »

Ces lignes ne visent pas à dire qu'il raille la pensée, mais il sait trop ce qu'elle lui coûte.

Intellectualiste, il goûte et aime les sciences et prévoit leurs progrès et même leurs abus, leur impuissance à donner le bonheur. Sans doute, il pense que « *la science a ruiné la bonne conscience du sens commun et du bon sens* ». Mais en définitive, il l'appelle « l'inhumain » dans *Rhumbs*. Et combien il avait raison d'écrire : « Mais la recherche et même les pouvoirs s'éloignent de l'homme. L'humanité s'en tirera comme elle pourra. L'inhumanité a peut-être un bel avenir. » Croit-il aux limites de la science? Veut-il dire que la science est inhumaine parce qu'elle dédaigne les apparences en épuisant ses recherches ou qu'elle deviendra l'ennemie de l'homme et de sa vie? Quant au fameux instinct de « fabulation », analysé par Bergson, il ne le condamne pas, puisque, en définitive, à ses yeux, les religions

ont été pour les savants un point de départ qui les a guidés et une lumière vraie ou fausse vers la vérité.

Logiquement, il devrait reconnaître que la concurrence des élans vitaux et la poussée des intérêts opposés aboutissent au règne de la violence et au déchaînement des haines d'autant plus perfides que les intérêts des peuples cupides leur semblent sacrés et que l'expansion de leur force se confond dans leurs pensées avec l'étendue d'un espace indéfini qui apparaît vital. Car les nations, comme les hommes, sont soumises à la dépravation du sens de l'infini qu'analysait Baudelaire dans les *Paradis artificiels*. Comme les individus, elles divinisent leurs instincts, et l'homme n'a rien fait tant qu'il n'a pas rapproché le plus possible sa puissance des pouvoirs divins et réduit la marge qui le sépare de l'infini véritable. L'hitlérisme nous l'a montré d'une manière éclatante en élevant les Germains au-dessus de la commune humanité vers les sphères du surhomme : en réalité, il lui a fait mépriser les vertus du chrétien et du civilisé et la cruauté a ressemblé à un vice nécessaire qui devenait vertu; grâce à cette transformation des valeurs morales, le crime que le Germain n'osait accomplir en tant qu'homme, il s'y enfonçait en tant que citoyen issu d'une race divine. (De telles tentations guettent tous les vivants.)

Ces conclusions, Valéry ne les aurait pas faites siennes; il y tendait, cependant, de toutes ses forces, car nul n'a vraiment vu quels mythes politiques conduisaient les nations conduites par un pervers « instinct de fabulation » et une crainte simulée de la mort.

C'est dans le dernier chapitre de *Regards sur le monde actuel* qu'il écrit : « Quelle étrange époque!... ou, plutôt, quels étranges esprits que les esprits responsables de ces pensées!... En pleine conscience, en pleine lucidité, en présence de terrifiants souvenirs, auprès de tombes innombrables... des hommes peuvent encore songer à essayer de jouer au jeu de la mort. »

Telle est la suprême fleur de ce terrain sacré de la conscience célébrée par Valéry. Tel est le poison sécrété par la culture du moi quand un peuple sans foi dit : « Je... »

Voilà le suprême aboutissant de l'abus de l'effort, la déviation d'un élan enivré et exalté, voilà l'erreur de la conscience lucide abusant de la science, et voici l'erreur de la

science qui ne pouvait prévoir, inconsciente et innocente. C'est dans sa préface au *Livre d'un Chinois* que Valéry écrit : « La boussole, la poudre, l'imprimerie ont changé l'allure du monde. Les Chinois qui les ont trouvées ne s'aperçurent donc pas qu'ils avaient les moyens de troubler indéfiniment le repos de la terre. » (Il est curieux de voir que ce sont les Chinois qui, dans le monde, ont le moins usé de leurs inventions, parce qu'ils avaient l'âme la moins belliqueuse et la plus résignée. Leur esprit avait plus d'exigences que leurs désirs.)

*
* *

Quant à l'attention accordée par Bergson aux sciences, elle est celle d'un homme qui, après avoir étudié les mathématiques, ne consent pas à leur voir gouverner le monde, mais suppose que l'évolution créatrice « révèle la présence d'une création continue et d'un Dieu créateur » (Lettre au P. de Tonquédec).

Mais c'est comme moraliste que Bergson mérite d'être étudié : comment le théoricien de l'élan vital ne songerait-il pas à le régler dans la société elle-même après en avoir discerné les suprêmes aboutissements ? Moins fataliste que Valéry, moins prompt à noter les erreurs ou les glissements de l'homme vers le malheur, d'un regard désabusé ou inquiet, il pense que la biologie a des lois et que « les sociétés humaines, en tant que voulues d'un certain côté par la nature, relèvent de la biologie[3] ».

Il constate avec autant de force que l'auteur des *Regards sur le monde actuel* que « longtemps il avait été entendu qu'industrialisme et machinisme feraient le bonheur du genre humain. Aujourd'hui, on mettrait volontiers sur leur compte les maux dont nous souffrons ».

Il note avec acuité et en prophète dans *Les deux Sources* qu'une des causes les plus certaines de la guerre est le surpeuplement et que l'État français « doit sans doute pousser à l'accroissement de la population », alors que d'autres nations ont une politique démographique qui met en péril

3. *Les deux Sources*, p. 317.

la paix. Il suppose que l'État, dans les pays surpeuplés, devrait réglementer le nombre des naissances. Très naïvement, il croit, sans citer de noms propres, que les gouvernements ont une égale horreur de la guerre et pourraient freiner l'expansion vitale. Sur ce terrain, il ne s'avance pas assez loin dans la recherche dés causes et ne voit pas qu'une race qui tend à se diviniser vise à s'épanouir, comme un arbre à branches multiples, et méprise la mort après avoir créé la vie... et donc va au-devant de la guerre. Après avoir remarqué ce qu'il appelle « la loi de double frénésie[4] », c'est-à-dire « l'exigence immanente à chacune des deux tendances une fois réalisées... d'être suivie jusqu'au bout », il aurait au moins pu choisir les exemples concrets et chercher un peuple où frénésie et enthousiasme ne se distinguent plus. Mais *Les deux Sources* ne sont que de 1932 — aurore de l'hitlérisme.

Valéry est plus près de nous, plus explicite dans la *Conquête méthodique* et *Regards sur le monde actuel*, et Allemagne et Japon sont directement visés.

Valéry est plus prompt que Bergson à distinguer l'importance d'un mal : c'est le médecin dont le diagnostic est infaillible et avec tristesse ou cruauté observe l'évolution du microbe mortel dans l'organisme humain. Mais il sait qu'il n'est pas le moraliste-chirurgien qui peut couper le mal à sa racine ou détruire le foyer d'infection; fataliste, il se résigne à son rôle d'observateur. Mais dénoncer le mal, n'est-ce pas appeler les responsables à le guérir? Sur le plan moral, il ne peut dire avec sérénité : « Il m'est parfaitement inutile de savoir ce que je ne puis modifier » (*Cahier B*).

Si la science est à ses yeux « l'ensemble des recettes et des procédés qui réussissent toujours », il s'en faut que le mot « recettes » révèle un dogmatisme intransigeant. Valéry a trop remarqué la mobilité de l'homme et de son esprit, sa dépendance à l'égard de son corps et du monde, et du hasard lui-même, pour qu'il suppose intangibles les lois qu'il se donne même dans le monde de la physique, grande ou petite. Il lui plaît d'être déconcerté, et l'imprévu l'amuse et l'attire parce qu'il n'y a pas d'invention qui ne produise l'effet d'un bonheur inattendu et ne donne la sensation

4. *Ibid.*, p. 120.

d'une révolution heureuse. On pensait à tout, sauf à cela, et telle chose énorme semble un sous-produit, donné par le hasard, et la prise et le butin de chasse offerts par une fausse piste. (Cela se vit à propos des recherches sur l'atome.)

Sans doute, l'auteur de l'*Idée fixe* aime penser aux pouvoirs que nous donne la science, mais il aime, en curieux des mathématiques, trait d'union des sciences, les théories qui bouleversent les idées reçues. Il cause avec L. Perrin des atomes; avec Langevin et Einstein, de la relativité, et il voit de cette théorie naître une science qui est « la physique des Physiques », qui vient « le libérer complètement de toutes les apparences ».

Il suppose que l'homme ne peut se tromper complètement ni toujours, car notre esprit, par l'intuition, pénètre au cœur des choses qui sont à sa mesure et semblent créées pour sa joie.

Mais il est une autre question qui pourrait s'élever assez vite jusqu'au plan métaphysique, c'est celle de l'*unité de la nature*.

« — Mais qu'est-ce qui me prouve (dit l'interlocuteur de Valéry dans l'*Idée fixe*) qu'il y a de l'unité dans la nature ?

« — C'est précisément la question que j'ai posée à Einstein. Il m'a répondu : *c'est un acte de foi.* »

Et c'est à la science de découvrir à regret ou avec joie une finalité supérieure et les lignes vénérables, effacées par les millénaires, du plan divin. Ainsi les théories, « les points de vue d'architecture » ressemblent à des édifices abstraits et à des figures idéales sur lesquelles se pose notre esprit pour construire le réel. Il se déplace quand la position menace ruine et que la lumière jaillit sur un sommet inconnu.

Nous aimons voir Valéry suivre Einstein par la pensée (alors que Bergson écrit tout un livre : *Durée et simultanéité*) pour marquer l'unité de ses vues et leurs rapports avec la science moderne[5].

Mais Valéry n'est pas Gœthe qui était raillé par les savants

5. « On peut accorder à Bergson qu'on ne saurait invoquer la physique de la relativité pour ou contre sa métaphysique. Le déterminisme de la relativité, différent du déterminisme newtonien, restait un déterminisme en face du monde de la durée pure » (M. Muller, *Physique bergsonienne*; Henri Bergson, *La Baconnière*).

et accusé (d'après le témoignage de Zelter) de « faire du gâchis dans tous les domaines ». Gœthe n'était pas mathématicien comme le fut Valéry et ne savait pas deviner dans une théorie nouvelle la qualité d'une recherche et la présence d'un progrès.

Mathématicien, il n'eût pas raillé Alexandre de Humboldt et ses théories sur l'origine volcanique de l'écorce terrestre pour s'attacher aux théories neptunistes de la vieille école de Werner.

Gœthe[6] menace de railler Humboldt dans ses *Xénies*, mais Valéry est enthousiaste en rêvant aux vastes avenues que les théories d'Einstein lui ouvraient dans l'infini céleste. Et c'est Gœthe, cependant, qui, généralement, admirait le Beau, « phénomène primitif dont le reflet est visible dans mille manifestations de l'esprit créateur *qui est aussi divers et aussi varié que la nature* ».

*
* *

Ce qui est visible, qu'il s'agisse des sciences et des arts, c'est que Bergson et Valéry les considèrent comme les manifestations d'une « énergie » volontaire qui élève l'homme au-dessus des régions basses de l'instinct strictement animal.

Toutefois Bergson, parlant de « l'élan vital » (dont la plus curieuse ou la plus sublime manifestation est l'élan mystique), s'exprime avec la netteté et la force d'un philosophe qui combat pour la *liberté* de l'âme et la spontanéité d'une force incoercible qui se mesure allégrement avec les forces aveugles du monde. Il veut montrer que l'homme est différent de l'animal et situé surtout sur un autre plan, puisqu'il lui est possible de former des idées, de construire des œuvres d'art et des instruments scientifiques et enfin de triompher de la nature en s'élevant jusqu'à Dieu. La victoire de l'*homo faber* qui se venge des ruses ou des pièges de la nature (dénoncés par A. de Vigny) est célébrée par lui dans l'*Évolution créatrice* sur le mode lyrique. Certaines pages sont assimilables à un hymne de poète, à un cantique où la

6. *Entretiens de Gœthe avec le chancelier de Muller.*

vie serait généreusement exaltée et louée. Bergson ne craint point de décrire les révolutions de la terre ou les transformations d'un insecte parce que l'homme paraîtra d'autant plus grand que son élan le rendra maître des poussées aveugles de la force cosmique, et que son « énergie spirituelle » s'étend sur ce fleuve de vie comme un fleuve de lumière dont il dirige ou contrôle le cours.

On eût dit que Bergson, après avoir doté l'âme de la liberté morale — et l'esprit d'une autonomie parfaite dans ses démarches —, lui faisait don du plus grand bonheur. Il s'enthousiasme lui-même, comme s'il avait terrassé des sophismes, ou des monstres, pareil au héros de la fable, et conduit l'homme, comme Platon, dans le ciel des idées.

Il a libéré la conscience, d'abord, et permis à l'esprit de lire dans l'esprit; il a donné à l'âme de briser les faibles barrières de l'espace et du temps, et de n'être pas prisonnière de son corps apparent : il lui permet, au contraire, de vivre dans le pur domaine de la durée qui est pétri de souvenirs incorporés à sa substance spirituelle et n'a pas plus de limites que notre ciel intérieur. Qu'est-ce qu'un souvenir pur, une perception pure, sinon des instants de notre esprit alerté et cherchant sa voie ? Et même que peut être en nous le monde des images endormies ou effacées, sinon une vapeur de souvenirs qui subsistent à l'horizon de notre âme, prête, sous l'effort de l'attention ou à l'appel du cœur, à se condenser et à se muer en pluie d'idées ?

Tout paraît grand, ouvert dans une philosophie de la qualité où la sensation n'est pas mensurable, mais qualitative, où l'intelligence et le langage ne sont pas esclaves du cerveau, mais scruteurs d'idées, où le corps n'est grand que dans la mesure où l'élan de l'âme le maintient sur les frontières de l'infini entrevu par ses yeux. Bergson nous aura reliés aux étoiles visibles et à Dieu même pour soustraire notre esprit au déterminisme des lois physiques. Ainsi, si nous demeurons changement et vie, notre âme reste immobile et ses mouvements et pensées sont des jeux qui glissent sur l'infini sans le rayer.

Il appartient aux grands philosophes de ramener toujours l'attention sur l'infini comme Descartes, comme Pascal ou Leibnitz, s'écriant à la fin du *Discours de Métaphysique* que les âmes des justes sont dans les mains de Dieu « à couvert

de toutes les révolutions de l'univers, *rien ne pouvant agir sur elles que Dieu seul* ».

Optimiste, Bergson ne l'est pas à la manière de Leibnitz, mais il le reste en accordant à l'homme la liberté qui le conduit à l'action, à l'œuvre d'art et à la vie héroïque. S'il souhaite que les hommes soient des créateurs (à la fin de son ouvrage l'*Évolution créatrice*), il les met sur la voie qui conduit à l'infini de la puissance avec plus de douceur et de joie que Schopenhauer maudissant la « volonté de vivre », et « l'homme futur » dont il parle n'est pas le surhomme de Nietzsche, mais le citoyen d'une société nouvelle où aura pénétré l'amour.

L'intuition de Bergson est œuvre de sympathie et d'amour : toute son œuvre reste imprégnée de la théorie qui l'a fait naître et de la grâce qui l'inspira. Bergson est moins un philosophe qu'un guide spirituel, un Socrate qui parle non dans le nuage de Moïse, non dans le tonnerre, mais sur une colline sainte et en face des sommets.

*
* *

Il n'aura manqué à Valéry que de suivre pas à pas l'itinéraire bergsonien et de consentir à se laisser guider jusqu'aux dernières pages de l'*Évolution créatrice* ou des *Deux sources*.

Il a aimé les *Données immédiates*, avons-nous dit, et le travail de M. Teste ressemble au labeur d'une intuition rigoureuse, exempte de tendresse. Il goûte les œuvres de l'*homo faber*, reconnaît l'importance de la fabulation et la majesté de l'œuvre d'art. Nous avons cru, un instant, que les travaux d'Eupalinos, ou la danse d'Atikté, suprême artiste, le rendaient heureux. Il n'en était rien. Il est resté pessimiste, non pas qu'il restât confiné dans l'étude du moi, mais parce que les incursions qu'il tentait dans le domaine des idées scientifiques ou de l'histoire ne parvenaient pas à le rassurer sur l'avenir de l'homme.

Valéry a voulu rester étranger à l'angoisse métaphysique (*Pensées me concernant*) et il est resté tributaire d'une philosophie de la sensation qui l'a éloigné des idées pures. Disciple lointain de Condillac ou de Diderot, il a été un obser-

vateur du moi et un analyste de la conscience parfaitement admirable. Mais en observant la pensée, il a gémi sur le corps qui la voyait naître, bien plus qu'il n'a exalté la puissance de l'homme.

Une telle pensée a pu faire croire, bien à tort, au nihilisme[7] de Valéry : « L'homme s'imagine exister. Il pense, donc il est, — et cette naïve idée de se prendre pour un monde séparé, étant par soi-même, n'est possible que par négligence... J'oublie que je possède, dans ma propre vie, mille modèles de morts » (*Analecta*, XLI).

Valéry n'insiste que sur notre dépendance à l'égard du monde et des forces de mort (Dieu seul ne dépend que de lui-même), mais sa philosophie est ardemment pessimiste, quels que soient les pouvoirs qu'il accorde au génie créateur et à l'auréole dont il l'entoure.

Il aime affirmer l'indépendance de la conscience à l'égard de l'espace et du temps et il loue la grandeur de l'artiste — qui modifie la nature en lui donnant un aspect inconnu — et construit avec une matière sans visage l'œuvre de la liberté inspirant l'intelligence au sein d'une technique. Mais quelle que soit l'originalité de l'œuvre d'art (architecture, sculpture, musique) — et la puissance de l'instrument scientifique adapté à des fins jusque-là inconnues —, l'auteur d'*Eupalinos* demeure assez réfractaire à l'enthousiasme : la pointe du néant humain transperce son cœur, et à l'horizon se devine l'ennui et naît une méditation sur la mort « désastre pour l'âme ».

Car Valéry est loin de nous, en apparence, et ses pensées intimes n'ont pas toujours été aussi sceptiques et dénuées d'espoir que ses maximes imprimées. Il s'est « imité » et non dévoilé.

Mais si nous ne jugeons que ses seuls textes imprimés (comment agirions-nous autrement ?), nous le trouvons dans cet état d'incertitude kantienne où l'on n'ose plus se fier à la vieille preuve ontologique de Descartes et Bossuet et passer de l'idée de perfection à l'Être. Il n'aurait pas osé

7. Comment J. Benda peut-il parler du nihilisme de Valéry, sans restriction, quand celui-ci dénonce l'Allemagne dans la *Conquête méthodique* et prévoit nos maux dans *Regards sur le monde actuel* ? De plus, un écrivain qui laisse l'homme en contemplation devant sa conscience l'a sauvé !

dire comme Lachelier[8] : « Notre certitude de l'au-delà commencera suivant lui (Kant), avec notre expérience de l'au-delà; contentons-nous donc, en attendant de croire d'une foi rationnelle et raisonnable, ce qu'il ne nous est pas encore donné de savoir. »

Mais Kant suppose que l'être peut nous être donné en dehors de l'Idée par l'intuition et le sentiment.

Une telle intuition, un tel sentiment devaient rester étrangers à Valéry, à cause de sa défiance à l'égard des forces affectives et des voix du cœur : son esprit ne les écoutait pas sans les critiquer âprement; en toutes choses, jusque dans l'acte créateur de l'artiste, il les soumettait à la suprématie de l'intelligence. D'elle seule naissait l'assentiment. Sa sensibilité qui le faisait souffrir, au milieu des libres opérations de son esprit, ce corps qu'il a tant loué et qui a su imprégner sa poésie de sensualité ne l'ont pas incliné à penser que si la matière contredisait l'esprit, l'âme après la mort pouvait prendre une libre revanche et s'épanouir dans l'infini dont il était l'image. Cet infini, il l'avait cependant aperçu et comme deviné en sondant sa conscience qui atteignait les bords de l'infini humain.

Il se contentait mélancoliquement de gémir sur les limites de son corps et la disproportion qui éclatait entre son rôle et la puissance de l'esprit : « La substance de notre corps n'est pas à notre échelle. Les phénomènes les plus importants pour nous, notre vie, notre sensibilité, notre pensée sont liés à des événements plus petits que les plus petits phénomènes accessibles à nos sens » (*Analecta*, LV).

Et plus loin : « Le détail entre dans ma chair. Je sens chaque dent de la scie. »

Toutes les répercussions de la pensée sur l'homme, son lent cheminement, ses retraits et ses retours épineux, ses calculs forcés et ses contraintes harmonieuses, il en a éprouvé la violence, et c'est l'âme qu'il condamne à mort sans vouloir se dire que nos idées procèdent de leur cause spirituelle et efficiente, Dieu même, auteur du Vrai.

Valéry n'a pas suivi Baudelaire sur le plan idéal des correspondances et dans le monde des analogies. Il n'est pas allé de l'imparfait au parfait et de l'image à la réalité.

8. Lachelier, II. *Science et religion*, p. 165.

Accusons sa conception de l'histoire qui, en principe, ne lui livrait rien que d'impur et son exigence à l'égard des vérités qu'il veut évidentes ou qu'il écarte comme des chimères.

*
* *

Nous regrettons, disions-nous, que Valéry s'en soit tenu à la philosophie du XVIIIe siècle et que la sensation et la vie effective, les impressions nerveuses aient exagéré à ses yeux l'importance du corps en lui faisant perdre de vue l'activité foncière de l'âme. Il aurait pu opposer davantage sensation à idée au lieu de lier l'une à l'autre et reconnaître que la perception est fort souvent gênée par la sensation elle-même; comment celle-ci qui dépend des objets extérieurs pourrait-elle assurer et maintenir la liberté de l'âme dont tous les mouvements s'opposent à la poussée physique de l'instinct et des sens ?

Condillac[9] lui-même était obligé de reconnaître, dans une lettre du 23 janvier 1779 au comte Potocki, que c'est « notre activité qui tire de nos sensations tout ce qu'elles renferment ». Il ajoutait : « Mais si l'on pense avec moi que toutes nos idées sont notre ouvrage et que le développement de nos facultés est notre ouvrage encore, on reconnaîtra que nous pouvons examiner si ce que nous avons fait est bien fait et que nous avons le pouvoir de le refaire et de le corriger. »

Le mot « activité » est prononcé sans que l'âme, son essence et son pouvoir majeur de créatrice d'idées et de concepts soient nettement mis en question. Condillac ne parle que de choses très vagues et son hommage à la conscience morale et à son pouvoir de redressement reste bien imprécis. Toutefois, ce terme neutre, en apparence, est riche de substance, car Biran et Bergson suivaient, à certains égards, le même itinéraire pour parvenir à l'intuition.

Mais parlons un instant de Maine de Biran, dont la constitution physique, la fragilité et l'extrême délicatesse s'apparentent à la complexion de Valéry toujours épuisé et toujours debout, « fouettant la fatigue par la fatigue », souf-

9. A. Jobert, *Une correspondance polonaise de Condillac.*

frant de ses nerfs et de ses organes, humilié comme le philosophe de Bergerac de leur être asservi et prenant, au nom de la pensée pure, de magnifiques revanches, sans oser croire (très haut) à l'éternité d'une âme, déjà, sur terre, si souvent victorieuse du corps.

« Il y a du Greuze en Biran », disait Sainte-Beuve pour accuser ce qu'il y avait en lui de grêle et de frêle à la Joubert, profond penseur lui aussi. (Cela ne l'empêchait point, en 1813, au Corps Législatif, de s'opposer dans le Comité des Cinq au despotisme napoléonien.) C'est cependant cet homme, que les malaises tyrannisaient, qui est le théoricien de l'effort volontaire, fondement de l'idée du moi, l'inventeur du « fait primitif », le héros de la perception interne.

Nous admirons Valéry, analyste de la conscience, mais nous n'avons jamais l'impression qu'il ait lu Biran ; on dirait qu'il s'est gardé de lui pour mieux assurer sa liberté d'esprit, l'indépendance de sa pensée qui voulait tenir toutes ses richesses d'elle-même et n'approfondir que son propre fonds. Et cependant, quelles richesses et quelles joies lui eussent donné le mémoire sur la *Décomposition de la pensée* et le *Journal intime*. (Bergson ne les a pas ignorés.)

Il eût trouvé dans son *Journal* de 1816 [10] des lignes qui le concernaient et même — que dis-je ? — qui l'annonçaient. (Quelles dispositions furent plus proches que celles du *Journal* des états analysés par les *Analecta* ?)

Biran écrit, en effet : « L'âme juge l'état de son corps et les impressions ou modifications par lesquelles elle passe, mais il y a en elle-même et dans des profondeurs tels modes, telles opérations intimes qu'elle ne peut connaître et dont il lui est impossible de se rendre compte, précisément parce qu'elle en est trop près ou qu'ils sont inhérents à sa substance... » Plus loin, Biran distingue son « moi » de ses intuitions et affections et s'écrie (ô Valéry !) : « Qui sait tout ce que peut la réflexion concentrée et s'il n'y a pas un nouveau monde intérieur, qui pourra être découvert un jour par quelque Colomb métaphysicien ? »

Voilà le Bergson des *Données immédiates* suffisamment

10. *Journal intime* de Maine de Biran, publié par de la Valette-Monbrun, I, p. 253.

annoncé et salué, ou le Valéry de l'*Introduction à la méthode.*

Notons que Biran fut lui-même un mathématicien éminent avant d'être philosophe et qu'il resta longtemps, au nom de sa philosophie de l'effort, un simple stoïcien luttant contre Pascal même pour la dignité de la pensée; mais que sont les dieux stoïciens sinon les princes de l'Indifférence?

> O récompense après une pensée
> qu'un long regard sur le calme des dieux...

Conçoit-on qu'une pensée grave et un cœur mélancolique puissent s'adresser à une divinité dénuée d'amour? Peut-on dire que le monde — en ce qu'il a de grand — n'est pas l'œuvre de l'amour?

Que fallait-il à Biran et à Bergson? Qu'est-ce qui a manqué à Valéry? « Un point d'appui »... (Le mot revient souvent sous la plume de Biran.) D'ailleurs, normalement, la force de son intuition, l'énergie de son vouloir obligeaient celui-ci à méditer sur l'idée de cause. Et l'illumination intérieure et la paix qui remplissaient son âme jouissant de la force d'une intuition lui rendaient présente à l'esprit la grâce divine qui habitait son cœur.

Ses mouvements de volonté s'associaient au jeu de la volonté absolue et son regard intérieur remontait vers Dieu après avoir sondé le moi intime. Le circuit mystérieux ne s'est refermé que sur son bonheur.

Bergson qui doit tant à Biran a suivi la même voie quand sa théorie sur l'intuition, si profonde, si ouverte à l'infini, s'est prolongée par la doctrine de l'élan vital. Qu'est-ce que l'élan mystique, sinon le vol le plus merveilleux qu'ait accompli l'âme humaine, s'élevant vers l'amour, source d'énergie créatrice.

Mais Valéry est resté — officiellement — l'homme qui a hésité de s'avancer sur une voie où il ne voulait pas rencontrer Pascal et le Dieu des larmes.

Et cependant, logiquement, il devait aboutir au même croisement des routes de la pensée et du cœur.

Regrettons qu'il n'ait pas lu — en disciple génial — Biran et Bergson et que ses intuitions n'aient pas été enri-

chies par une méditation plus profonde sur le problème de Dieu.

Philosophe, il ne voulait pas être métaphysicien. Cependant, Lachelier écrit à la fin de son célèbre article : *Psychologie et Métaphysique* : « La psychologie a pour domaine la conscience sensible; elle ne connaît de la pensée que la lumière qu'elle répand sur la sensation; la science de la pensée en elle-même, de la lumière dans sa source, c'est la métaphysique. »

Et pourquoi Valéry n'a-t-il pas lu ces lignes qui ferment le *Testament philosophique* de Ravaison, si cher à Bergson : « La philosophie héroïque ne construit pas le monde avec des unités mathématiques et logiques et finalement détachées des réalités de l'Entendement; elle atteint par le cœur la vive réalité vivante, âme mouvante, esprit de feu et de lumière. »

Détachement de Dieu, retour à Dieu. Quel plus bel élan! Quel plus beau retour sur soi achevé par une ascension vers Dieu!

Il nous reste à nous demander pourquoi Valéry, en vieillissant, n'est pas devenu plus ambitieux dans ses desseins, pourquoi il a voulu rester étranger à tout projet philosophique de quelque envergure. Sa vie s'ouvre sur l'*Introduction à la méthode de Léonard* qui semblait annoncer de gros ouvrages. Teste ne dément pas le philosophe qu'il aurait pu devenir. *Eupalinos* est peut-être la plus vaste de ses tentatives platoniciennes et encyclopédiques, le plus musical des dialogues que sa muse ait engagés ou chantés. Mais l'essai de pure philosophie, il ne le compose pas. Il n'est point un professionnel, un philosophe à la mode. Et puis, Pascal lui-même n'a écrit que des *Pensées*.

Tout nous porte à croire que Valéry a écrit de nombreux recueils de pensées et maximes, pour le seul plaisir, sans plan, sans intentions positives, au hasard des réveils ou des songes, en n'éprouvant que le besoin de lire dans le livre de son âme que le sommeil avait fermé. Il a guetté, comme la statue de Condillac, *l'éveil des sens et de l'âme* : et son œuvre se résout en un long dialogue où résonnent mélodieusement les liens du corps et de l'esprit à l'approche du jour, après les menaces de la nuit et de la mort.

Je me rappelle une phrase qu'il dut écrire plus d'une

fois : « Je nage depuis un demi-siècle vers la mer libre, vers le plaisir de penser et noter, sans commandes et sans même l'idée de publier ».

« La mer libre », pensait-il la découvrir, en écrivant son *Faust* ? (où nous retrouvons un dialogue où sont louées musicalement la joie de vivre et la volupté de voir). La « mer libre » était-elle à ses yeux celle où l'âme s'avance, dégagée des liens du corps, vers les secrets du monde ? Nouveau Faust, menacé de mort, il veut enfin connaître et résumer l'expérience humaine. Mais que nous eût-il dit ? Notons, pour admirer le cœur du poète qu'il n'a pu commencer sa dernière œuvre qu'après avoir appris à Dinard en 1940, que ses enfants dispersés, s'étaient « merveilleusement retrouvés à Clermont-Ferrand ». Il fallait donc que cet homme, si prodigieusement sensible et dont les connaissances ne voulaient rien devoir au cœur, fût délivré d'un poids d'angoisse, pour écrire son testament intellectuel, inachevé. Ainsi, la pensée pure est née, une dernière fois, pour lui, d'une larme de joie, comme Eloa, sœur des anges, d'une larme du Christ.

René Fernandat.

PAUL VALERY, CONTEMPTEUR DE L'HISTOIRE?

Les textes sont connus de tous. Et celui-ci d'abord, le plus fameux, le plus corrosif.

L'histoire est le produit le plus dangereux que la chimie de l'intellect ait élaboré. Ses propriétés sont bien connues. Il fait rêver, il enivre les peuples, leur engendre de faux souvenirs, exagère leurs réflexes, entretient leurs plaies, les tourmente dans leur repos, les conduit au délire des grandeurs ou à celui de la persécution, et rend les nations amères, superbes, insupportables et vaines [1].

Le chef d'accusation est net autant qu'on le peut souhaiter (avec Valéry, tout est ou devient net) : l'histoire crée aux nations de redoutables « *complexes* » — elle infléchit, plus ou moins consciemment, leurs actions ou leurs réactions — elle obnubile leur raison et enfièvre leur volonté. L'influence de l'histoire sur l'histoire relèverait en fin de compte de l'étude des passions collectives. Mais, il suffit. J'aurais mauvaise grâce à paraphraser plus longtemps le texte du poète. Mieux vaut l'illustrer par quelques exemples.

Il n'est plus un étudiant, plus un lycéen qui ignore aujourd'hui le rôle des nationalités dans l'Europe du XIXe siècle. Et ses aboutissants cataclystiques au XXe. Ses aboutissants prophétisés par Renan dès 1887. Et Renan savait de quoi il parlait, lui qui mieux que quiconque a défini les nations par leur histoire [2]. Veut-on des précisions ? Qui furent, il y a cent ans, les hérauts de la renais-

1. *Regards sur le monde actuel. De l'Histoire*, p. 43.

2. Je note au passage qu'il ne déplaît pas à Valéry non plus de saisir la France dans son devenir afin d'en esquisser une définition. Voir *Regards... Images de la France*, p. 120 : « Sur cette terre vit un peuple dont l'histoire consiste principalement dans le travail incessant de sa propre formation »; et p. 133 : « On ne sera point étonné que je considère la France elle-même comme une forme, et qu'elle m'apparaisse comme une œuvre. »

sance slave ? Des poètes ? Certes. Mais aussi, mais surtout : *des historiens*, ou des philosophes, des folkloristes, c'est-à-dire des historiens encore. En Bohême : Jungmann, Chafarik, Palacky — qui fut officiellement chargé par la diète de Prague de 1831 de composer une histoire de Bohême —, Kollar, un poète, mais qui reprit dans ses vers tous les thèmes familiers et chers aux historiens pour en décupler la force explosive. Parmi les Slaves du Sud : un Kopitar, un Vouk Karajitch, des philogogues surtout. Et point n'est besoin, je pense, de rappeler le rôle des « professeurs » dans l'Allemagne pré-bismarckienne. Ranke avait ouvert la voie, Ranke, libéral en politique et impartial en histoire, mais l'impartialité n'a peut-être pas l'importance qu'on dit et qu'on veut croire. Sybil, Mommsen, plus tard Treitschke lui emboîtent le pas : tous trois anti-français et prussophiles. L'Allemagne leur doit de connaître son visage, c'est-à-dire un visage qu'elle adopte pour sien, auquel elle s'efforce désormais de s'identifier[3]. Même chez nous, que ne doit pas le patriotisme français à notre grand Michelet et à tous ses émules : on n'a pas assez marqué, par exemple, que le patriotisme des combattants de 1914 avait été puisé à ces sources, par le canal de l'école laïque, qui voulut être si longtemps, au premier chef, maîtresse de patriotisme.

Il ne saurait être question ici de juger mais de comprendre. De comprendre comme va loin le mot de Valéry. Que le passé ait pu à ce point informer l'avenir, quel paradoxe — sinon : quel scandale! Si nous voulions y prendre bien garde, notre étonnement serait peut-être moins grand. Sur ce point encore, Valéry nous éclaire. « L'avenir, écrit-il, par définition, n'a point d'image. L'histoire lui donne les moyens d'être pensé[4]. » Il est vrai. L'âme du futur, mais ce n'est rien que cette muette interrogation qui sourd des profondeurs inscrutables de notre être, cette interrogation qui nous meut, certes, qui nous leurre aussi d'un mirage fabriqué. Et fabriqué avec des lambeaux d'hier, artificiellement — ou *artificieusement* — cousus les uns aux autres. Le destin de Charles Ier préfigure et engendre celui de Louis XVI; la tragédie des Ides de mars rend possible le succès du 19 brumaire. Nous-mêmes regardons avec terreur l'ombre sanglante de Hitler se projeter sur un avenir indéfini : les plus rétifs, hier, à supputer les maux que son élévation présageait à l'Europe, sont, aujourd'hui,

3. J'emprunte ces exemples aux deux livres classiques de G. Weill : *L'Europe du XIXe siècle et l'idée de nationalité*, 1938, et P. Henry, *Le problème des nationalités*, 1937. Sur l'Allemagne, voir aussi J. Dresch, *De la Révolution française à la révolution hitlérienne*, 1945. Se rappeler encore l'article de Fustel de Coulanges paru dans la *Revue des Deux-Mondes* du 1er janvier 1871.

4. *Regards*..., avant-propos, p. 16.

les plus ardents à vouloir conjurer le spectre du nazisme. L'avenir prend toujours, pour les hommes d'un temps, le visage de leur passé, l'un des nombreux visages possibles de leur passé. Ce que nous chérissons dans l'histoire, c'est notre futur plus que notre passé. Elle nous induit à l'action alors que nous pensons nous perdre dans la pure contemplation. Elle nous fascine et nous dupe : car jamais plus nous ne la retrouvons dans les œuvres où nous pensions l'avoir fixée; les traits empruntés à hier composent à demain un visage inconnu, décevant; l'étrange surgit du familier comme pour nous narguer. Léonard inventa l'homme volant qui devait « aller prendre de la neige à la cime des monts pour la jeter, pendant les jours de chaleur, sur le pavé des villes »[5]; nous avons vu fondre des cieux sur nos cités un enfer et non cette fraîcheur! Le mirage opère pourtant; il opère : pour notre bien, pour notre mal.

Nécessité, sans doute; mais aussi loi du moindre effort, recherche de la solution facile, disons plus brutalement : paresse. Il est donné à peu d'hommes (d'hommes d'État, en particulier) de se trouver toujours à la hauteur des circonstances inédites que le présent leur propose : « ... répugnant à créer, à répondre par l'invention à l'originalité de la situation, la pensée hésitante tend à se rapprocher de l'automatisme[6] ». Cette remarque ne nous fournirait-elle pas une ligne de partage entre les véritables génies politiques, si rares, et la masse de ces médiocres conducteurs de peuples qui se laissent eux-mêmes conduire par l'histoire. Là où Napoléon Ier invente; Napoléon III s'applique à copier. 1848 recherche timidement le sillon — ou l'ornière — de 1789. Mais Staline renouvelle Lénine, voire la lignée des grands tsars qui, depuis Ivan le Terrible, ont forgé la grandeur russe. Qui sait si les grandes époques d'une nation ne sont pas précisément les époques où l'absence radicale de précédents accule les hommes à inventer ? Mettons : le temps des guerres puniques et de la conquête orientale pour Rome; et, pour notre France, 93. J'ajouterai : qui sait si son faix d'histoire (érudition, manuels scolaires et ces souvenirs ténus et vivaces qui travaillent les cervelles les plus incultes) n'écrase, n'annihile pas peu à peu le génie d'un peuple ? Valéry nous suggère la question, s'il ne nous la pose.

N'allons pas imaginer toutefois qu'il y aurait fourni une réponse tout uniment pessimiste. Après tout, l'histoire n'est point si tyrannique que nous ne puissions nous en affranchir. Disons mieux : c'est notre soumission qui fait sa force. Valéry s'en libère

5. *Variété, La Crise de l'Esprit*, p. 20. Voir aussi *Introduction à la méthode*, de Léonard de Vinci, p. 252.
6. *Regards...*, avant-propos, p. 17.

par le scepticisme. Scepticisme amplement justifié. Du moins apparemment :

L'histoire justifie ce que l'on veut. Elle n'enseigne rigoureusement rien, car elle contient tout, et donne des exemples de tout[7].

Telle est la conclusion du paragraphe que je citais en commençant. Conclusion vengeresse, ou, plus simplement, libératrice (puisque Valéry est sans passion). Le poète a beau jeu de se moquer des historiens, en particulier de ces historiens de la Terreur, qui « s'accordaient entre eux précisément comme Danton s'accordait avec Robespierre »[8]. Qui croire, de Maistre, Michelet, Taine, Tocqueville, Aulard, Mathiez ? Chacun d'eux a raison au regard de sa conception de l'homme et de sa conception du devenir historique. En fait, des trésors de labeur et de science dépensés dans les bibliothèques et les dépôts d'archives, rien qui serve à les départager. Aulard jette à bas l'édifice échafaudé par Taine; mais celui qu'il dresse à son tour résiste encore moins longtemps aux coups impitoyables de Mathiez : c'est que les matériaux sont bien moins en cause que les plans suivant lesquels on les a tour à tour agencés. Les matériaux sont bons en général; les plans variables, et toutefois légitimes dans leurs variations mêmes. Légitimes : autant, mais pas plus, que les affabulations du romancier ou de l'auteur dramatique.

Ainsi : l'histoire est dangereuse; l'histoire incline les hommes à l'automatisme, partant menace de stériliser leur action; l'histoire est équivoque, et comme telle propre à toutes fins. A ces trois griefs, Valéry en joint maintenant un quatrième. Qui n'est pas à mes yeux le moins grave. *L'histoire est vaine.* Dans l'hypothèse la plus favorable, je veux dire : alors même que la sagesse des hommes réduirait au minimum le danger de l'histoire, alors que leur clairvoyance leur épargnerait tous les faux-pas des répétitions anachroniques et que tous s'accorderaient sur la véridicité d'une perspective unique — ce qui est proprement impensable, sauf, peut-être, dans le régime de la plus insupportable dictature morale —, l'histoire demeurerait impuissante à éclairer et guider notre action future. Ce qui est peut-être un moindre mal. Mais non, assurément, et je le répète, un moindre grief. Car à quoi bon tant de peines et tous ces risques, s'il n'en peut sortir pour nous aucun profit ? Et Valéry, l'iconoclaste, insiste sans pitié :

Que de livres furent écrits qui se nommaient : « La Leçon de ceci, les Enseignements de cela !... » Rien de plus ridicule à lire après les

7. *Ibid. De l'Histoire*, p. 43.
8. *Variété IV, Discours de l'Histoire*, p. 130.

événements qui ont suivi les événements que ces livres interprétaient dans le sens de l'avenir [9].

Pour les élèves du lycée Janson-de-Sailly, il développe avec complaisance cette idée d'une impuissance et, donc, d'une vanité, également fatales de l'histoire [10] : de tout ce qu'aurait pu prévoir le rhétoricien que lui-même était en 1887, rien qui approchât, fût-ce de très loin, ce que les années ont révélé, tout s'est étonnamment mué dans le sens du plus improbable, les êtres, certes (les bacheliers devenus sénateurs, généraux ou membres de l'Institut), les institutions, les choses et la conception même que nous nous forgeons de la nature des choses. Et devant tant et de si incroyables métamorphoses, voici que l'histoire, à son tour, bronche, se trouble, se rêve autre. L'histoire littéraire partage l'impuissance de l'histoire tout court. Elle n'est en rien privilégiée. Valéry, en tout cas, ne songe pas à l'épargner davantage. Trompeuse, ne l'est-elle pas aussi ? « Tissée comme l'autre de légendes diversement dorées. » Et de nul secours à l'artiste, puisque ses *prétendus enseignements* laissent échapper la seule chose qui importe vraiment : « l'arcane de la génération des poèmes » [11]. Là encore, c'est d'une véritable impuissance congénitale qu'il faudrait parler. Et la conclusion tombe, tranchante comme le fer de la guillotine :

Tout ce que l'histoire peut observer est insignifiant (insignifiant, j'imagine, au double sens étymologique et courant : dépourvu de sens et, donc, de prix) [12].

Le temps « tue les livres » — oui, et plus vite et plus radicalement que tous les autres, les livres d'histoire.

*
* *

La condamnation est-elle sans appel ?

Je ne le pense pas. A y regarder de plus près, Valéry nous fournit, curieusement, tous les éléments d'une réhabilitation de l'histoire. Engageons-nous de nouveau sur ses traces. Nous y gagnerons la surprise et la satisfaction de constater qu'à côté de l'histoire qu'il condamne, il y a place pour une autre histoire, vivante et vraie celle-là — vraie comme la vie qu'elle restitue dans sa

9. *De l'Histoire*, in *Regards...*, p. 43.
10. *Discours de l'Histoire*, in *Variété IV*, pp. 137-139.
11. Voir *Variété, Au sujet d'Adonis*, pp. 67 et 68.
12. *Ibid.*, p. 68.

profondeur — et féconde. Je n'ai garde de vouloir mettre Valéry en contradiction avec lui-même. Il y aurait quelque naïveté à le vouloir faire. Valéry, le plus conscient, le plus volontairement, le plus obstinément conscient des hommes qui ont tenu une plume en main, était au-dessus de pareille méprise. Je ne suis pas sûr que le lecteur qui le suit sans précaution soit également prémuni contre un danger réel. Danger de ne saisir que la critique, si apparente et si aiguë — et de laisser échapper l'invitation à une histoire rénovée. De ce danger, Valéry porte tout de même une part de responsabilité. C'est que lui-même, dans toutes ses considérations, me semble avoir été prisonnier de ses modèles. Il n'était point un historien de métier — mais dans ce domaine comme dans beaucoup d'autres, rien qu'un amateur de génie. Penseur méthodique plutôt que grand liseur. D'histoire, il n'en a guère connu qu'une, celle, j'imagine, qu'on lui avait enseignée dans son adolescence, histoire de manuels, honnête et rigide, exclusivement occupée d'une construction logique qui emporte l'assentiment universel. Cette histoire devint pour lui la définition même de l'histoire. Définition juste en gros, trop étroite toutefois — je tiens à le noter pour l'honneur des historiens d'hier et d'aujourd'hui. Valéry, d'ailleurs, n'en fut jamais vraiment dupe ni, moins encore, victime. Que cette définition laissât s'évanouir le meilleur de l'histoire, il s'en est avisé autant et mieux que quiconque. Il s'en est avisé. Il l'a dit. Et très bien dit. Je tiens à citer tout au long ce texte capital que tous les historiens auraient intérêt à méditer :

Observez ceci sur vous-mêmes : Toutes les fois que l'histoire vous saisit, que vous pensez historiquement, que vous vous laissez séduire à revivre l'aventure humaine de quelque époque révolue, l'intérêt que vous y prenez est tout soutenu du sentiment que les choses eussent pu être tout autres, tourner tout autrement. A chaque instant vous supposez un autre *instant-suivant* que celui qui suivit : à chaque présent imaginaire où vous vous placez, vous concevez un autre avenir que celui qui s'est réalisé.

« *SI Robespierre l'eût emporté ? — SI Grouchy fût arrivé à temps sur le terrain de Waterloo ? — SI Napoléon avait eu la marine de Louis XVI et quelque Suffren...* » *SI*... Toujours *SI*.

Cette petite conjonction *SI* est pleine de sens. En elle réside peut-être le secret de la plus intime liaison de notre vie avec l'histoire. Elle communique à l'étude du passé l'anxiété et les ressorts d'attente qui nous définissent le présent. Elle donne à l'histoire les puissances des romans et des contes. Elle nous fait participer à ce suspens devant l'incertain, en quoi consiste la sensation des grandes vies, celle des nations avant la bataille où leur destin est en jeu, celle des ambitieux à l'heure où ils voient que l'heure suivante sera celle de la couronne ou de l'échafaud, celle de l'artiste qui va dévoiler son marbre ou don-

ner l'ordre d'ôter les cintres et les étais qui soutiennent encore son édifice [13]...

Derrière nos constructions historiques qui la dissimulent et la rejettent inlassablement aux ténèbres, il y a *la réalité, la vie* du passé. Pas moins. Nous proscrivons comme un scandale, toute hypothèse, toute ligne de développement qui n'aboutissent pas à nous-mêmes, qui nous muent en fantômes douteux ou tout au plus probables. Ce que nous fûmes pourtant pour ceux qui nous précédèrent. Nous ne pouvons consentir à cette dissolution provisoire du présent. De toutes nos forces, nous nous y cramponnons, et lui subordonnons notre passé. De cette espèce de scandale, de ce refus, est né le *déterminisme* historique. Réflexe défensif dont on ne doit condamner à la légère la légitimité. Il est vrai que le présent est le nœud de l'histoire. *Notre* présent. Et que le passé n'est que représentations mentales, pures images. Qu'il n'existe que par notre grâce, et ne tient que de nous une ombre d'être. Dès lors, ne sommes-nous pas justifiés à le plier à notre usage présent ? S'il nous explique à nous-mêmes, s'il nous munit d'une « bonne conscience » dans l'action, s'il nous aide à bâtir tel ou tel futur, de quel droit lui demander davantage ? Certes! Mais de nouveau nous voilà confrontés avec notre question initiale : l'histoire détient-elle ou non le secret du futur, quelque efficace morale, une vertu explicative ? A toutes ces interrogations, force nous a été de répondre *non* avec Valéry. L'histoire explique tout, justifie tout, illumine tout — tout ? c'est-à-dire *rien*. Car le passé est vie, est liberté. Le passé de l'homme est humain. Et n'y a-t-il pas quelque ridicule à regretter qu'il ne soit pure matière et passible du déterminisme rigoureux des lois physiques ? A quoi rime cette rage qui possède tant de nos contemporains de vouloir à tout prix nous *réifier* ? Mais l'histoire, à ce compte, échappe à la science, ne peut plus être science ? Peut-être. Qu'importe à Valéry, que devrait nous importer à nous-mêmes, qu'on la déboulonne de sur le piédestal où on l'avait assez grotesquement juchée ? L'histoire n'est pas Science mais Muse... « J'honore les Muses! »

Ah! si nous pouvions nous persuader que l'histoire est vie, alors, elle retrouverait, ou plutôt : trouverait enfin cette fécondité qu'on lui avait promise mais dans une tout autre voie! Prophétiser l'avenir, elle ne le peut, ni même rendre du présent un

13. *Variété IV, Discours de l'Histoire*, p. 135. Lucien Febvre citait ce texte dans une conférence d'orientation donnée à l'École Normale Supérieure à la rentrée de 1941 (voir *Mélanges d'histoire sociale*, IV, 1943, p. 10). Si je note ce fait — parmi d'autres —, c'est pour montrer que la leçon de Valéry, qui venait à son heure, n'a pas été perdue.

compte satisfaisant; mais nous intégrer dans l'humain, l'humain individuel et l'humain collectif, nous révéler le conditionnement interne et social de notre action, cela, elle le peut. Et je ne puis me résigner à croire que ce soit là un mince service. Valéry n'a pas illustré ses vues par des exemples développés ? Ce n'était point son métier de récrire l'histoire. D'autres l'ont entrepris, l'entreprennent chaque jour. Souvent avec bonheur. En partie, du moins, à son instigation, je le crois.

Que ce douteur systématique ait contribué à raffermir l'histoire — au prix d'une rénovation, il est vrai —, d'aucuns penseront buter là contre une énigme. Énigme, je le veux bien, mais qu'il n'est point tellement malaisé d'éclairer. A le faire, nous pourrons tirer, je le pense, un surcroît précieux de lumière.

*
* *

Valéry contempteur ou rénovateur de l'histoire ? Mais d'abord Valéry, analyste du présent. Le plus naïf. Le plus lucide. Et lucide justement parce que naïf d'une naïveté dont notre formation historique rend incapables le plus grand nombre d'entre nous — d'une naïveté acquise — *créée*[14] par un effort volontaire dont nous aurions tort de sous-estimer la difficulté. Il ne nous est pas naturel, quoi que nous en pensions, de saisir sur le vif le devenir du monde. L'inertie de notre esprit ne le rend guère perméable qu'au même, et point au nouveau. Quand nous déclarons que nous avons été témoins de tel ou tel événement, c'est-à-dire de tel ou tel changement dans l'ordre humain, notre langage nous abuse de manière assez étrange. Le vrai serait de dire que nous constatons *après coup* que notre milieu est devenu autre, mais nous ne l'avons point vu *devenir*. Nous sommes, de notre temps, les premiers en date des historiens, bien plutôt que les témoins. Encore cette proposition ne vaut-elle pleinement que pour les innovations les plus matérielles, celles qui s'imposent à nos sens, mettons le raffinement du confort, une coupe inédite de cheveux ou de vêtements, quelque invention mécanique permettant de rapprocher les hommes ou de les exterminer. Les changements d'institutions nous trouvent déjà moins attentifs, j'imagine, parce qu'ils se dérobent à nous sous le voile des mots. Quel profit — et quelle sagesse — il y aurait pourtant à supputer ce que des vocables comme ceux de liberté, de démocratie, ou de nationalisation, voire de révolution... distillent, dans l'équivoque, de sens neufs

14. Valéry lui-même nous propose l'épithète : *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci*, in *Variété*, p. 201.

et insoupçonnés! Nous pressentons l'équivoque : mais c'est à nos petits-fils seulement qu'apparaîtront enfin transparentes les réalités qui naissent sous nos yeux. L'humanité s'édifie à son insu. Et j'imagine qu'il faut nous expliquer de la sorte la tendresse qu'elle voua jadis à l'histoire — ce miroir auquel elle dédie ses regards les plus indulgents. Si nous nous y voyons en beau, mais c'est parce qu'il nous plaît de nous y voir tels. L'image qui nous réjouit et nous réconforte procède d'un choix ni plus ni moins légitime que celui qui ferait grimacer cette même image.

Tel est donc l'essentiel paradoxe de l'histoire : l'action de l'homme développe un contresens indéfini — ou une infinité de contresens — que l'intelligence s'égare à vouloir percer à jour. Tout au plus celle-ci parvient-elle à déceler des lignes de continuité, des « chroniques parallèles qui s'entremêlent par endroits »[15] — un dessin des plus incertains et susceptible d'une multitude de déchiffrements. Que l'œil se complaise à prolonger ces lignes vers le futur, il ne saurait y avoir jeu plus vain. Certes, il y a bien là de quoi *désespérer de l'histoire*[16].

La sagesse de Valéry fut, par-delà le désespoir, de conquérir son affranchissement : cette *naïveté* dont je parlais tout à l'heure. Naïveté, donc, rien moins que primitive. Savante au contraire, et payée d'un rare prix. Encore fallait-il lui donner un emploi. Ce que fit Valéry. Pour l'enrichissement de sa pensée. Pour notre édification. Je cite encore :

> Ayant donc fermé tous les livres écrits en un langage dont les conventions étaient visiblement incertaines pour ceux-là mêmes qui l'employaient, j'ouvris un atlas et feuilletai distraitement cet album de figures du monde. Je regardai et je songeai[17]...

Or, ce que le poète réalisait, c'était, d'un coup, la plus féconde substitution de points de vue. Au point de vue du temps, il faisait succéder celui de l'espace; à l'histoire, la géographie. Il se prenait à considérer exclusivement, dans le devenir de l'espèce humaine, cette tranche, cette coupe que le présent met à notre disposition, et qui est le réel le plus pur. Il se donnait le monde non plus comme une solution historique, facile et vaine, mais comme un énoncé rigoureux, intégral — sauf l'impuissance de l'esprit à en saisir quelque terme. Ce qu'il épousait de toute la force de son esprit, c'était la matière même de l'histoire, vivante et chaude, tout le contraire de cette substance morte dont se repaissent d'ordinaire les historiens. Il se plaçait d'emblée au

15. *Regards...*, p. 14.
16. *Ibid.*, p. 21.
17. *Ibid.*, p. 22.

cœur du mystère, l'esprit vide de tout préjugé, de tout risque d'erreur hérité.

Ce n'est pas mon intention que de relever une à une toutes les découvertes de cet esprit sagace et qui s'était, par une ascèse si patiente, préparé à une si belle aventure. En dépit du profit qu'il y aurait à le faire. Plus simplement, je voudrais souligner la fécondité de son entreprise. Deux exemples y suffiront. Les plus généraux. Et qui nous indiqueront du moins les cadres où ses découvertes ultérieures trouvèrent naturellement à se ranger. En premier lieu, Valéry note que, avec notre XXe siècle, le *temps du monde fini commence.* L'espèce humaine a mené à bien la reconnaissance et la prise de possession de son habitat terrestre. Désormais, elle est coextensive avec la planète[18].

L'ère des terrains vagues, des territoires libres, des lieux qui ne sont à personne, donc, l'ère de libre expansion, est close. Plus de roc qui ne porte un drapeau; plus de vides sur la carte; plus de régions hors des douanes et hors des lois; plus de tribu dont les affaires n'engendrent quelque dossier et ne dépendent, par les maléfices de l'écriture, de divers humanistes lointains dans leurs bureaux... Le recensement général des ressources, la statistique de la main-d'œuvre, le développement des organes de relation se poursuivent[19].

A cette période d'expansion et de *prospection* succède une *période de relation.* Les conséquences du pasage sont de taille majeure. Et il est significatif de l'ankylose que l'histoire impose aux esprits que nous n'y prêtions pas autrement attention. Une intrication nouvelle, indéfinie, des événements en résulte. Il n'en est plus qui n'éveille des échos innombrables, plus dont les répercussions puissent être circonscrites par un regard même le plus vaste. L'art du politique, tout pétri d'expérience historique, se révèle déplorablement borné. Un Richelieu ou un Bismarck cessent d'être possibles en face d'un échiquier diplomatique devenu déroutant de par ses dimensions mêmes. L'histoire *mélodique* fait place à une histoire *symphonique*[20]. Quoi de plus instructif que notre stupeur et nos tâtonnements parmi un univers qui ne nous est plus familier qu'en apparence et dont un gigantesque mouvement brownien a saisi tous les éléments ? L'esprit humain tarde à achever sa croissance et, par suite, n'est plus ajusté à son corps, achevé, lui, parfait[21].

18. Le mot est de P. Claudel, in *Conversations dans le Loir-et-Cher*, Samedi, p. 259.
19. *Regards...*, avant-propos, pp. 24-25.
20. La première épithète est employée par Valéry lui-même (*De l'Histoire. Regards...*, p. 44) et suggère surabondamment la seconde.
21. *Regards...*, pp. 94-95 : « Le monde moderne n'ayant su jusqu'ici

L'histoire est ici saisie du réel. Aussi renouvelle-t-elle notre capacité d'étonnement et d'enrichissement. C'est que le présent se situe et nous situe à la cime de l'histoire — entre ces deux versants : un passé équivoque, un avenir incertain. Quel point de vue pourrait valoir mieux que celui-là. La géographie de l'homme total nous fournit la meilleure introduction à son histoire.

Seconde remarque. L'histoire traditionnelle ne connaissait que des faits nettement individualisés, sélectionnés et groupés en raison de leur *quantité* sans qu'il fût guère tenu compte de leur qualité [22]. Une espèce d'atomisme historique à base statistique. Qui explique tous les glissements vers les systèmes (analogiques) plus ou moins matérialistes. Or, de quels développements l'introduction de la notion de qualité dans les données de l'histoire ne se révèle-t-elle pas susceptible ? Relisez la *Crise de l'Esprit* et vous en aurez beaucoup mieux qu'un avant-goût. La thèse exprimée est chère à Valéry. Il lui est arrivé de la reprendre ailleurs, pour la parfaire sinon pour l'épuiser. Pendant des siècles, l'Europe a bénéficié sur la balance des peuples d'un étonnant privilège de densité humaine.

Malgré sa faible étendue, — et quoique la richesse du sol n'y soit pas extraordinaire, — elle domine le tableau. Par quel miracle ? Certainement le miracle doit résider dans la qualité de sa population. Cette qualité doit compenser le nombre moindre d'hommes, le nombre moindre des milles carrés, le nombre moindre des tonnes de minerai, qui sont assignés à l'Europe [23].

ajuster son âme, sa mémoire, ses habitudes sociales, ni ses conventions de politique et de droit au corps nouveau et aux organes qu'il s'est récemment formés, s'embarrasse des contrastes et des contradictions qui se déclarent à chaque instant entre les concepts et les idéaux d'origine historique, qui composent son acquis intellectuel et sa capacité émotive, et les besoins, les connexions, les conditions et les variations rapides d'origines positive et technique, qui, dans tous les ordres, le surprennent et mettent sa vieille expérience en défaut... »

22. Les faits de pure qualité échappaient à peu près à la mise en perspective historique : justement parce qu'ils échappent non seulement aux cadres familiers, mais à toute commune mesure. Ainsi « la transformation de Paris en organe central de confrontation et de combinaison, organe non seulement politique et administratif, mais organe de jugement, d'élaboration et d'émission, et pôle directeur de la sensibilité générale du pays » (*Regards*... p. 125). Ainsi la découverte de l'électricité et la conquête de la terre par ses applications. Ainsi l'Incarnation divine — mais c'est moi qui l'ajoute. L'historien ne retrouvait ces faits que dans leurs conséquences cataloguables : c'est-à-dire politiques, sociales, etc. (*N. B.* Le passé est employé ici par pure courtoisie pour les vivants.)

23. *Variété, La Crise de l'Esprit*, pp. 24-25. Voir aussi *Regards*..., avant-propos, pp. 27-29.

Mais il est arrivé que *l'esprit européen*, qui était la raison de cette précellence, s'est peu à peu diffusé à travers les autres parties du monde. Diffusible, il l'était, en quelque sorte, par essence. Il est devenu chose de commerce (au moins quant à ses fruits, sinon quant à sa capacité inventive). Le privilège de l'Europe tend à n'être plus guère qu'un souvenir. Aussi voyons-nous les éléments statistiques reprendre leur importance. *Nous avons étourdiment rendu les forces proportionnelles aux masses*[24].

Ainsi Valéry nous initie aux arcanes du présent — nous apprend *l'histoire qui se fait*, nous invitant, du même coup, à la retrouver dans *l'histoire qui est faite*.

*
* *

Je ne me sentirais pas tout à fait quitte envers Valéry, si je ne m'essayais à une considération dernière. De rénovation de l'histoire, il ne sera plus directement question ici. Mais seulement de l'influence que l'analyse valéryenne de la création poétique a pu avoir sur l'analyse valéryenne du présent historique. Et des enseignements que l'historien en peut tirer.

> La poésie — a écrit Valéry, non sans quelque modestie — a quelquefois occupé mon esprit; et non seulement j'ai consumé quelques années de ma vie à composer divers poèmes; mais encore je me suis plu assez souvent à examiner la nature et les moyens de cet art[25].

Laissant un peu de côté sa poésie, c'est à son examen de « la nature et des moyens » de l'art poétique que nous consacrerons notre attention. Examen si minutieux et si approfondi, que jamais il ne nous avait été donné de pénétrer aussi avant dans le mystérieux domaine — interdit par la pudeur et la crainte du sacrilège — où s'engendrent les plus pures créations de l'esprit humain. Mais création de l'esprit humain, l'histoire ne l'est-elle pas aussi ? Et comme telle apparentée, j'imagine, à l'inspiration poétique. Rapprochement forcé, dira-t-on. Voire illégitime. Je ne pense pas. L'homme — l'humanité totale, la *génération d'Adam*, comme disaient les Pères de l'Église — est un créateur de soi-même, il ne saurait donc l'être d'une façon, et, créateur de poèmes, d'autre façon radicalement étrangère à la première. Et pourquoi l'intelligence du poème, du poème qui est acte, acte historique, je veux dire : susceptible d'une reprise indéfinie, ne nous acheminerait-elle pas à l'intelligence du devenir humain ?

24. *Ibid.*, p. 29.
25. *Regards... Images de la France*, p. 126

Déjà saint Augustin assimilait la création à un grand poème que rythmerait l'ineffable modulateur — *Velut magnum carmen ineffabilis modulatoris*. L'idée va loin, et nous ne l'aurons pas épuisée de si tôt. En tous cas, les analogies me paraissent trop fortes entre l'idée valéryenne de la création poétique et tout ce que nous avons appris de l'histoire à sa suite, pour supposer une rencontre fortuite. Et bien que je n'aie pas découvert de texte qui stipule expressément la parenté des deux démarches de son intelligence, elle me paraît trop évidente pour que j'hésite à la souligner [26].

Les poètes, jadis, parèrent des plus hautes couleurs le mystère de l'inspiration poétique. Ils s'efforçaient ainsi de se dérober derrière un voile aux curiosités indiscrètes. De flatteuses et confuses légendes, issues des temps mythologiques, les payaient vaguement de leurs peines. Valéry dénonce brutalement l'équivoque entretenue par de trop naïves complaisances. Il ose proclamer que les origines d'un chef-d'œuvre sont humbles, naturelles même : un mélange bizarre de sursauts de pensée, de lentes heures de langueur, avec, à contre-temps, des intrusions de commotions viscérales. Dans ce mélange, « un déchet, un hasard peut prendre une valeur littéraire » : à quel titre en être fier ? Aussi bien un ensemble de trouvailles n'a-t-il jamais constitué un chef-d'œuvre. L'intelligence a son mot à dire. Le dernier mot. Tout vrai poète doit se doubler d'un critique. On peut se demander si ce n'est pas à ce dernier que va la préférence secrète de Valéry.

Le poète serait comparable, en somme, à un homme qui cherche à tâtons sa voie, essaie des pas et compose une marche de ses tentatives renouvelées. Ou mieux, et puisque c'est du poème surtout qu'il s'agit, par l'opération d'une critique toujours en éveil, celui-ci se ferait d'une suite d'essais pas à pas jugés, rapportés et comparés à cette impulsion sans visage qui est, au cœur même du poète, le moteur de la création artistique. Création inconsciente donc à bien des égards, mais scellée en fin de compte, couronnée par l'adhésion de la conscience.

Je n'ignore pas le risque qu'il existe à conclure du particulier au général, de l'individuel au collectif. Et cependant je me sens porté à juger de l'histoire d'après ce que Valéry nous découvre de l'inspiration. De l'histoire vécue, s'entend; non de l'histoire des historiens qui serait plutôt œuvre de critique. Pure assimilation extérieure ? Je n'en crois rien. L'histoire vécue, l'histoire des sociétés et de l'humanité tout entière, ne *devient* qu'en passant

26. J'estime pourtant qu'elle se dégage de manière implicite de mainte page de l'*Introduction à la méthode de Léonard de Vinci* (*Variété*), en particulier pp. 207-214.

par les consciences individuelles. Par les plus hautes surtout, puisque l'automatisme des conduites, cher au grand nombre, n'engendre que répétitions et stérilité. Or, l'histoire, par définition, va du même à l'autre. La ruche du même au même. Mais la ruche n'a pas d'histoire. — Notre action historique — toute notre analyse antérieure me semble le postuler — naît d'une impulsion anonyme, sous-jacente à la conscience et dont celle-ci n'acquiert la pleine maîtrise qu'après coup, par un retour sur l'action désormais passée et objectivable. La conscience suit l'acte plus qu'elle ne l'accompagne. Et qu'est-elle sinon la confrontation de cet acte avec la poussée qui le détermina ? Confrontation d'où jaillit pour nous la satisfaction ou le mécontentement — et, par suite, l'adhésion ou le refus, la poursuite de l'œuvre ou sa reprise jusqu'à satisfaction à peu près complète. A peu près seulement : car l'histoire nous meut rudement et toujours nous contraint à des tâches nouvelles.

Alors, assimilation valable ? J'en fais juge le lecteur. S'il y a quelque difficulté, elle tient, j'imagine, au fait que la création du poème suit, pour reprendre une image dont je me suis déjà servi, *une ligne mélodique*, tandis que l'histoire nous installe parmi *un désordre plus ou moins symphonique*.

Je relève une autre ressemblance. L'histoire est équivoque ou, pour reprendre les mots mêmes de Valéry : « L'histoire justifie ce que l'on veut. » L'histoire, cette création de l'homme, *sa création*, par excellence, puisque création de lui-même, l'histoire nargue son créateur par sa docilité, sa soumission à toutes les exigences de sa logique. Miroir, ai-je dit, mais si trouble, si fumeux, qu'on y peut vraiment déchiffrer n'importe quel visage. Il existe en vérité autant d'histoires que d'historiens. — Le poème n'aurait-il pas plus de rigueur ? Valéry nous prive d'une illusion encore. Équivoque, le poème — et l'œuvre d'art — l'est autant que l'histoire. Il n'a pas *un sens*, mais une pluralité indéfinie de sens. S'il en allait autrement, il ne serait que prose. Le sens que le poète lui prête n'est même pas privilégié. Étranger à son œuvre, il le devient sitôt qu'il l'abandonne, sitôt qu'il cesse d'être créateur pour devenir critique [27].

Il n'y a pas de vrai sens d'un texte. Pas d'autorité de l'auteur. Quoi qu'il ait voulu dire, il a écrit ce qu'il a écrit. Une fois publié, un texte est comme un appareil dont chacun se peut servir à sa guise et selon

27. N'en pourrait-on dire autant de n'importe quel personnage historique dont les actions ne sont ni plus ni moins intelligibles à lui-même qu'aux autres ? De la vanité des Mémoires...

ses moyens il n'est pas sûr que le constructeur en use mieux qu'un autre [28].

L'histoire œuvre d'art ? (Je précise encore : l'histoire vécue; celle de l'historien n'est jamais qu'œuvre de critique.) Pourquoi pas ? Telle me semble être en tout cas l'hypothèse dernière que nous suggère la méditation de Valéry. Et qui appelle cette idée complémentaire : l'œuvre d'art, le poème procèdent du chaos vers l'ordre, un ordre goûté bien avant d'être perçu et compris. Un ordre, en tout cas, d'une authenticité indéniable. Et, de même, l'histoire, au rebours de l'entropie des physiciens, acheminerait le monde d'un état plus probable vers un état moins probable, des données de la nature et des conduites antérieures des hommes — qui ne sont que des interprétations de ces données — vers une société toujours meilleure. Meilleure au sens que ce mot a spontanément pour l'artiste. La loi de l'histoire contredit à la loi de la nature. N'est-ce pas la dignité de l'homme ? Et de l'historien.

*
* *

Telle m'a paru être la leçon de Valéry. Je doute que, du point de vue strictement humain et analytique qui était le sien, la réflexion sur l'histoire puisse, de longtemps, aller beaucoup plus avant.

MAURICE CRUBELLIER.

Briançon, 18, 19, 20 mai 1946.

28. Au sujet du *Cimetière marin*, introduction à l'*Essai d'explication* de Gustave Cohen, p. 33.

LE SOUVENIR DE PAUL VALERY

Il y a un an, Paul Valéry luttait vainement contre la mort. Ses amis préférèrent ne pas le revoir, et les jeunes écrivains qui l'aimaient s'éloignèrent un peu pour attendre le destin de cette agonie, l'issue de ce long combat pour lequel ils ne pouvaient rien.

Devant l'océan Atlantique où Paul Valéry faillit disparaître, il y a près de vingt ans, je songeais que le jour de sa mort n'était pas venu sans doute. Ici, sur la côte nue non loin d'Hossegor, où la mer est pleine de courants invisibles plus redoutables que des hydres, le poète qui se baignait seul se vit emporté d'une façon irrésistible, et il racontait souvent par la suite ses efforts désespérés, sa nage difficile contre la force terrible qui n'avait pas de forme. Et je trouvais un symbole humain dans cette survivance méritée sans aucun secours, le poète marchant de nouveau sur le sable désert où nul n'avait pu suivre son destin qui se décidait.

Les vagues ne gardaient aucun souvenir de cet événement minime, et l'agonie d'un être humain, loin d'elles ou par elles, n'avait presque plus d'importance.

Et je me souvenais alors avoir eu le pressentiment de cette disparition, un jour de janvier 1945. Dans la visite que je lui faisais à mon retour à Paris, j'avais compris, à je ne sais quelle lassitude pour la première fois acceptée, qu'il voyait vraiment la fin de son œuvre et qu'il n'envisageait peut-être plus de survivre. Et pourtant, aucun prodrome de la maladie n'était sensible encore, aucun stigmate ne s'inscrivait sur Paul Valéry. Mais j'avais dit mon impression aux étudiants anglais et américains qui se trouvaient alors sous l'uniforme à Paris.

Retrouver Paul Valéry

Retrouver Paul Valéry me semble toujours une joie claire, une joie presque antique. Retrouver l'esprit à qui nous devons au-

jourd'hui d'avoir une existence plus lucide, et souvent plus volontaire.

Nous sommes les frères de Phédon, les disciples d'un Socrate plus heureux qui n'a pas besoin de Platon, ni même de Shelley. Nous ne pouvons pas choisir entre ses poèmes et sa prose transparente.

Et je crois qu'aucun adolescent dans le monde ne sourirait de mon allégresse lorsque j'entre dans la demeure du grand poète vivant. Voici le salon familier où Berthe Morizot venait s'asseoir, où Stéphane Mallarmé, Marcel Proust, André Gide se succédèrent. Et voici Paul Valéry sur lequel nous voudrions que, par une décision des dieux, par un signe d'immortalité véritable, la vieillesse ne s'appesantît pas.

Le voici sauvé de tant d'événements contradictoires, de catastrophes, de hasards, tel qu'en lui-même enfin nous voudrions le garder indéfiniment.

Il m'accueille avec la même simplicité que d'habitude, et j'ai l'impression que ma jeunesse est une chance assez claire pour qu'il puisse me parler à cœur ouvert. Il me parle d'abord de cette condamnation du froid qui paralyse presque toute la vie intellectuelle de Paris. Il me parle des cours qu'il poursuit au Collège de France, et dans lesquels il se demande « ce que vont devenir les œuvres de l'esprit ». Mais c'est un avertissement que le monde n'entend pas au milieu d'autres clameurs.

Il me parle enfin de sa dernière œuvre encore inachevée, celle qu'il préfère sans doute à cause de cela, ce Faust *qui pourrait s'appeler* Méphistophélès, *mais qui sera la première œuvre théâtrale de Paul Valéry. Il hésite à l'intituler* Le Troisième Faust, *et cependant on imagine ce* Troisième Faust *après le* Second Faust, *et tant d'autres successivement.*

« Et je pense qu'un jour prochain nous retrouverons cet azur calme où Shakespeare, Gœthe, Paul Valéry, se répondent, se continuent et parlent plus haut que les nuages noirs et les malheurs traditionnels des hommes. »

Seulement, j'avais supprimé la dernière phrase qui donnait à ces lignes leur profonde signification, sur le conseil de certains de ses amis qui craignaient que le pressentiment ne devînt un présage.

Mais maintenant je peux l'écrire : Maître, voici vos dernières œuvres, et je me sens déconcerté devant la seule idée de votre disparition.

PHÉDON.

A PROPOS D'UNE PHRASE DE SARTRE

Je ne connais presque rien de Sartre. Cependant je sais une phrase de lui qui me poursuit comme une tentation et dont je voudrais tant qu'il l'interprétât comme je l'entends. Sartre a posé comme une loi que : « L'existence précède l'essence. »

*
* *

Tout au long des siècles où l'Afrique a vu débarquer sur son sol des touristes, des journalistes et des écrivains français, elle n'a jamais pu susciter en eux que la même attitude plus ou moins assouplie. Ils arrivent à la colonie avec un certain nombre de convictions préétablies, un ensemble de valeurs dont le système est exclusif de tout autre. Ce qui chez le noir est susceptible d'entrer dans le cadre de ce système est retenu comme humain. Mais tout le reste est purement et simplement nié.

On aborde donc le nègre avec une idée arrêtée de l'homme : de ce qu'il *doit* être, non de ce qu'est l'Africain, ni de ce qu'il *pourrait* devoir être.

Cette attitude n'est rien moins que charitable et humble. Comment serait-il charitable, l'esprit qui ne veut voir dans le monde extérieur que la forme qu'il désire reconnaître aux objets et aux êtres ? Ni humble, s'il est convaincu d'avoir épuisé la somme des expériences humaines, et s'imagine que dans une humanité étrangère les individus doivent se mesurer à la même aune que dans son propre milieu, et sont inclus dans la même définition. Les écrivains coloniaux se sont ainsi condamnés — jusqu'ici, et si excellents que soient les principes directeurs de leur jugement — à manquer un précieux enrichissement humain de leur littérature.

Fidèle à l'idée — à la séduction de l'idée, qui explique exhaustivement — davantage encore qu'au contenu substantiel de l'idée, ils n'ont jamais pu admettre qu'un monde existât qui n'eût sa place prévue dans leur explication claire du cosmos. Cette attitude, si elle n'était pas, je le reconnais, nous n'aurions pas

eu la civilisation qui s'épanouit sous nos yeux et autour de nous, avec son sémillant cortège de conforts, de sécurités et de périls spécifiques. Elle eût été tout autre.

Mais on désirerait tant saluer avec une déférente curiosité l'apparition au pays de Descartes (héritier de celui de Platon) d'un humanisme qui veuille respecter le réel avant de rendre à l'idée les hommages qui lui sont dus.

Il porterait l'idée la plus soulageante à mon angoisse de colonisé. Si je suis reconnaissant à Descartes d'avoir, par une initiative hardie et fertile, tenté d'offrir des assises solides à la pensée de l'homme abandonné au vertige de sa précaire condition, — je n'en ai pas moins souffert de l'attitude générale d'une Europe qu'une sorte de narcissisme douillet a détournée de l'effort héroïque qu'elle eût dû considérer comme sa mission : se surpasser pour rejoindre les gens d'outremer, — un effort semblable à celui du titanesque Beethoven triomphant de sa surdité pour donner au monde le message sonore de joie divine qu'est la IX[e] symphonie.

A ceux que cette voie héroïque rebute, il ne reste qu'à renoncer à toute mission impérialiste et éducative. Aucun profit économique ne rachèterait le gain moral et spirituel qu'ils auraient pu et pourraient encore tirer d'un commerce humain où nulle idée préconçue ne viendrait s'interposer entre eux et les hommes.

C'est Psichari qu'obsédait, en bon latin, la maxime suivante entendue chez les Maures : « L'encre des savants vaut mieux que le sang des martyrs. » Il l'admira longtemps, puis son christianisme traditionnel en fut choqué. Il est en effet plus conforme au descendant de Renan de croire l'inverse dans une Europe où la pensée n'est qu'une forme de l'action. Peut-être était-il sur le point de marquer sa fidélité au génie de sa race par l'accomplissement héroïque d'une mission féconde à l'Afrique et aux Africains. Notons seulement, en passant, que la pensée dont il est question ici (l'encre des savants) ne ressemble en rien au cartésianisme ni même à la philoosphie scolastique. Elle n'est sans doute qu'un aspect, un bourgeon d'une forme plutôt existentialiste de civilisation, comme le serait la pensée d'un Rilke (qui aima tant le monde islamique). Malgré d'admirables efforts de compréhension, comme pouvait le lui permettre son goût ardent du dépouillement, Psichari ne put communier avec l'âme des noirs ni même des berbères du désert. Le sang des martyrs l'attirait trop déjà...

***

Pour en revenir à Sartre, je ne puis interpréter son mot que de la façon suivante : « Le respect de la spontanéité libre de

toute existence humaine ou de toute civilisation doit l'emporter sur l'idée que nous voulons ou pouvons nous en faire *a priori*. » Il convient donc de s'interdire une certaine rigueur de dogmatisme dès lors qu'on ne peut se porter garant de l'infaillible fécondité de ce dogmatisme, ni de l'absolue sécurité des peuples que l'on prend en tutelle. Et, par voie de conséquence, ne pas entraver leur libre accès au concert du monde, en les niant au nom d'une échelle de valeurs qui est encore loin d'être aussi universelle qu'on le laisse entendre. De deux choses l'une : ou bien l'extension de ces valeurs veut s'amplifier aux dimensions du monde, dès lors rien n'autorise à les charger de spécificité européenne — et l'honnêteté exigerait le concours des autres hommes à leur création. Ou bien leur compréhension s'enrichit de substance propre à la spiritualité européenne, et dans ce cas leur universalité laisse à désirer et perd de son attrait pour nous.

Mais comment les peuples d'outremer livreraient-ils leurs apports quand ils ne sont ni consultés, ni libres de se faire entendre avec les *mêmes moyens* ? Sartre disait pourtant, après Hegel, que la liberté de l'Européen ne saurait être complète sans la liberté égale du non-Européen. Mettons qu'elle a pu être, chez l'Européen, très féconde à l'époque où aucun contact avec l'homme d'outremer ne le contraignait à choisir entre l'évincement ou le respect de ce dernier. Aujourd'hui la solidarité des peuples se révèle de plus en plus étroite. Personne n'y peut rien. — C'est une fatalité; il faut se décider entre les deux solutions : héroïsme titanesque et paternalisme ou réalisme fraternel.

●

Or, l'existentialisme semble bien être un mode de penser plus proche que les autres de la philosophie négro-africaine (si elle se formulait).

Je sais bien que tous les mouvements de régénération de la vitalité spirituelle de l'Européen ont offert l'occasion trop facile de parler des terres d'outremer et du monde noir. Jadis, René Maran, sur la galère du symbolisme finissant, aperçut et saisit l'opportunité d'un contact avec l'Afrique. Hier encore les surréalistes tendirent des bras fiévreux et fraternels au nègre. « Et aujourd'hui, me dira-t-on, parce que l'existentialisme est à la mode, vous tentez de nous prouver que c'est en Afrique qu'il faut aller l'apprendre. » Je puis remarquer, avant de répondre à cette objection, que ces élans répétés vers le « barbare » et le « primitif » auraient dû faire réfléchir sur le vrai rôle du latin dans l'enseignement, sur sa valeur et ses limites. Mais quand

consultera-t-on là-dessus des hommes, comme MM. Griaule? Toujours est-il que la difficulté de ces tentatives de retour aux civilisations naturelles désigne (si elle n'évalue pas) l'attrait vital de ces civilisations en même temps que l'irréductibilité relative de la distance où elles se situent. Cette distance spirituelle est-elle de la nature de celle qui sépare l'en-soi du pour-soi? Non, certes, mais il y a quelque analogie. L'Africain enfermé dans une sorte de silence cosmique et nourricier demeure assez peu usager de la technique de néantisation. Je songe ici au délicieux « charme » de Paul Valéry, intitulé *Poésie* :

> Par la surprise saisie
> Une bouche qui buvait
> Au sein de la Poésie
> En sépare son duvet. Etc...

où l'auteur de *Narcisse* évoque assez la ligne de scission de nos deux spiritualités.

*
* *

Sous l'angle où il s'oppose le plus à l'Européen, l'Africain est un être qui, jeté dans l'existence, la trouve essentiellement bonne. Il ne s'en sépare pas pour s'opposer à elle. Il est appétit, elle est succulence. Ils se conviennent comme un tout organique. La ferveur de cet appétit, servie par une fraîche spontanéité, le maintient toujours présent au concret (visible ou invisible). Ferveur d'appétit brillamment et délicieusement rendue par les poèmes de Jacques Rabémananjara (encore que Madagascar soit différent déjà de l'Afrique) et surtout par sa pièce de théâtre, *Les dieux malgaches*. Rien n'illustrerait mieux le sens de la fête, que Leiris aime tant chez les noirs, que tels hymnes à la terre et à la vie qui achèvent la pièce. Les nègres sont en effet toujours prêts à voir dans la vie une fête. Mais celle-ci n'a rien d'une détente des nerfs (ont-ils besoin de détente?) ni d'une glorification de l'individualisme. Rien de profane, non plus, même lorsqu'elle éclate, imprévue, et n'est pas spécialement consacrée aux dieux. L'existence étant sacrée (c'est-à-dire simplement bonne), rien ne saurait s'y produire qui soit profane et sans signification spirituelle. Très sensible au caractère contingent de leur existence, mais davantage encore à la bonté de la vie, que peuvent-ils faire d'autre que célébrer, servir et officier dans la joie? Observez-les qui s'habillent avec convenance, qui parlent lentement comme si les mots étaient savoureux, qui reçoivent le moindre ami avec solennité, qui travaillent et se

battent avec foi, dansent avec conviction et prient avec abandon. Michel Leiris a bien su les voir lorsqu'il parlait de l'unité de leur vie.

Cette fraîche vitalité et cette adhérence au concret ont fait parler de rythme et d'émotion nègre. Le noir, en effet, se définirait assez bien par la présence au concret, là où le Français serait fidélité tendue à l'idée. Présent au rythme du tam-tam, comme à celui du jour et des saisons, au rythme des grands espaces ou de la forêt dense, il est particulièrement sensible aux rythmes les plus subtils : celui de son intimité (qu'il ne définit jamais), celui de la plante, celui de l'objet plastique (sculpture et non dessin), celui du toi dont il respecte et épouse la propre singularité.

Lorsqu'on parle de respect en France, c'est au respect militaire que l'on songe tout de suite : il est extérieur. La loi civile elle-même ne l'enseigne pas autrement. Le respect du nègre authentique est intérieur. C'est du reste ce qui a valu à la France la profonde fidélité des troupes noires depuis des générations. Là où le Marocain excelle par un merveilleux instinct et un goût vital de la guerre, le négro-africain se signale, en particulier, par un dévouement total à la volonté du chef et un sentiment inégalé de la valeur à laquelle il se sacrifie. Le respect africain n'implique aucune restriction mentale et demeure à base d'optimisme foncier. Respecter un chef, c'est épouser le rythme de sa volonté et de sa pensée avec abandon et ferveur. Dans la discipline, le meilleur Français peut-être cherche un instrument de maîtrise de soi. La personnalité du noir, quand il obéit, participe de la vertu spirituelle du chef. On a dit de Nietzsche que sa philosophie ne formulait l'humanisme que comme un pouvoir de croire et de diviniser. C'est là un aspect particulier d'un phénomène général en Europe : l'objet respecté ou divinisé (fût-il un homme) ne l'est jamais que sous un angle donné et consciemment défini comme loi (comme abstraction). Le nègre, lui, situe dans l'objet respecté des vertus concrètes, susceptibles d'être désignées mais non définies et qui, bienfaisantes, appellent sa confiance et suscitent son pieux appétit. C'est qu'il cherche dans l'obéissance et dans le service son salut plutôt qu'une maîtrise. Cela ne signifie pas qu'il ait des prédispoistions à la veule servitude. La servitude qui déshumanise, tue la vitalité, étouffe l'esprit et réduit l'être à ce qu'il a de plus bestial est davantage répandue en Europe qu'en Afrique. L'esclavage même (un des pires fléaux qui aient sévi sur notre terre), là où il sauvegardait la vie, préservait aussi l'esprit. Témoin les négro-spirituels. Et ce n'est pas par un pur hasard si une grande dame parisienne, amie des soldats noirs, va publier (grâce aux documents grapho-

logiques qu'elle a pu examiner et au commerce des prisonniers africains) un livre qui s'intitule : *Noblesse d'Afrique.*

A tort ou à raison, l'Africain préfère l'existence à l'idée qu'il pourrait s'en faire. Si je ne m'exprime pas trop mal, M. G. Marcel lui-même admettrait sans doute ce que je vais avancer. Il pense peut-être comme moi qu'il est des ambiances sociales où le matérialisme et l'existentialisme athée sont dangereux, d'autres où ils le sont beaucoup moins. Les périls qui menacent tant de chrétiens dans la cité européenne sont moins meurtriers ailleurs. L'Européen moderne a acquis des dimensions spirituelles telles (mêmes quand il est « incroyant ») qu'il se préserve plus difficilement que le nègre vivant dans un climat social où l'air n'est guère infecté de toxines psychiques. Dans cet univers, en effet, aucune initiative fébrile n'a rien altéré à la bonté organique de la nature, ni libéré de ses forces nocives. Est-ce pour cette raison que, par exemple, le catéchisme catholique tel qu'il est présenté aux Français n'est pas aisément compris du négro-africain, même instruit ?

***

L'existentialisme du nègre n'est donc pas dépourvu de l'esprit qui vivifie. L'Africain n'a pas détruit en lui la spontanéité spirituelle, ni cherché à la remplacer par l'idée aussi adéquatement qu'un râtelier tient lieu de dents saines.

Cette primauté de l'idée (et du conventionnel) expliquerait la place que tient en Europe le phénomène social qu'on nomme « culture ». Se cultiver suppose une certaine dose de pessimisme. Sans doute l'Hindou lui-même se considère comme une fausse vision à redresser. Mais encore ne se détourne-t-il pas de cette fausse vision. Il la considère avec sang-froid, en élimine peu à peu les éléments hétérogènes qui compromettent, selon lui, l'unité et l'épanouissement de la réalité qu'il est. Tandis qu'en Europe, il s'agit, dirait-on, de transsubstantialiser la nature originelle, poussé par une sorte d'intime horreur. Aussi l'existence que Sartre a dépeinte dans *La Nausée* (avec une tonalité qui n'est pas la seule valable sans doute, car Pierre Loti, Rilke, Heidegger ou même Albert Béguin l'ont décrite avec d'autres tonalités), l'Européen se refuse-t-il à la regarder en face. On dirait que l'athée lui-même croit à la déchéance originelle de l'existant brut. Je me rappelle une dame communiste et professeur de philosophie qui ne pouvait ni lire *La Nausée*, ni supporter un entretien sur ce livre. La réaction quasi physiologique que je lui ai vue n'avait rien de simulé. L'homme dans la détresse de sa solitude,

démuni de toutes les sécurités sociales, de tous les automatismes idéologiques, en face de la stupéfiante singularité de son destin — cet homme que Rousseau (encore esclave de l'idéologie, quoi qu'il dise) n'a pu atteindre, que Rimbaud a entrevu, et que seul peut-être, en France, Loti a contemplé (d'un regard coloré de tragique, il est vrai), cet homme-là, et en général l'informité constitutive de l'être, Sartre les a impitoyablement poursuivis et filmés avec un sang-froid et une subtilité d'éclairage remarquables.

Mais précisément, c'est là procédé d'intellectuel. Car pour l'existentialiste, la façon de vivre une perception n'offre-t-elle pas plus de valeur que la description précise que l'on peut en faire ?

Jean-Paul Sartre (après l'expérience cruciale qui a donné *La Nausée*) n'est sans doute arrivé à sa position philosophique et à cette formule normative (l'existence précède l'essence) que pour se soustraire à l'ensemble des doctrines et des dogmes en situation et sauvegarder son indépendance.

Cela ne peut empêcher que je n'aie été sensible à l'accueil que me firent Sartre, Camus (la jeune gloire qui se fait accessible à tous les hommes) et Leiris (ami de l'Afrique). Rares sont les métropolitains auprès de qui j'ai trouvé autant de tact et d'émouvante fraternité que chez Michel Leiris, par exemple.

ALIOUNE DIOP.

POESIE ET SACERDOCE

Le problème a été posé, en termes simples et par cela même spécieux. On songe à Louis Le Cardonnel et à ses vers :

... il mêlera le geste
D'accorder la cithare au geste de bénir.

Le signe du sacerdoce étant essentiellement l'oblation au Christ, la bénédiction n'est qu'un *geste* préparatoire, secondaire souvent. Encore plus secondaire le geste d'accorder la cithare. A ses ministres, Dieu ne demande pas de chanter. Leur mission est le sacré — qu'ils appellent, qu'ils prennent (*ut sumant*), et qu'ils dispensent aux hommes (*dent cœteris*). Il y a place pour le chant, comme à la messe solennelle pour le grégorien. Mais l'harmonie n'est pas nécessaire au sacrifice, elle entre si peu dans le rôle de l'officiant.

Je m'excuse auprès des vénérateurs de Guido Gezelle et de Le Cardonnel. Je demande pardon (mais est-ce utile ?) à Léon Manot, à Jean Massin, à Cussat-Blanc. Aux premiers, je dirai que s'il est vraiment un problème de la poésie sacerdotale, ni Louis Le Cardonnel ni Gezelle ne le résolvent à leur défense : ni l'un ni l'autre ne sont sortis du chant mineur. Que l'on compare leur musique à la beauté des ornements qu'ils revêtirent pour l'oblation — jamais en tous cas elle n'entra dans le tabernacle ni ne saisit le mystère divin. Le poète flamand a peint des choses agréables, des images émues et qui souvent émeuvent [1], un peu à la façon de certains cantiques de François d'Assise. Mais le *Poverello* se crut-il jamais investi d'un pouvoir spécial, d'une sorte de ministère du verbe ? (On notera par ailleurs que le saint d'Assise refusa par humilité le sacerdoce.)

Et malgré toute sa ferveur pour lui, Louis Le Cardonnel n'élude pas l'erreur de se poser en « prêtre-poète ». Le mot est dit. Que recouvre-t-il — ou mieux quelles sont ses limites, sa mesure ?

*
* *

Voici Léon Manot. Poète, il a écrit les rythmes sincères et émerveillés de la *Clairière dans la Vie* et surtout de l'*Abîme appelle l'Abîme*. Son dernier recueil, *Ephéta* [2], élargit la quête poétique aux horizons du mystère chrétien. « Quêteur de Dieu », ainsi se nomme-t-il lui-

1. Numéro spécial de *Résurrection* consacré à Guido Gézelle, avec traductions de Michel Seuphor.
2. *Ephèta*, éditions Didier.

même — rien au monde, chante-t-il, ne lassera l'âme qui marche au Christ :

Quand on a reconnu que c'est lui qui appelle
Dans le geste qui rompt et l'étoile nouvelle.

Les sentiers humains qui sont en marge du chemin vers Dieu — ou qui le croisent — se rejoignent parfois, se fondent en une route unique, celle de la souffrance, encombrée par ces

... affamés mourant à petit froid
Exposés dans le hall d'hiver quarante-trois.

Poète, Léon Manot n'a tiré aucun voile de désertion sur la grande misère de son peuple aux saisons noires. Il était homme, et davantage parce que poète (le poète ne vit à certains jours, qu'en se dressant comme les anciens prophètes, en faisant face au déni d'humanité des autres).

Dans cette « chasse à l'homme au large des maisons », on sait où il se trouvait. Du côté de la couleur, dans le flot de la persécution subie, au bord du désespoir. C'est en cette frontière que le surnaturel multiplie ses feux. *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam...* Avec un sentiment qui rappelle Péguy, Manot écrit :

Des saints sont demeurés parmi nos résidences
Pour parer aux coups sourds des sombres dissidences...

S'il ajoute que

... des pécheurs aussi laissèrent leur dépouille,

c'est parce qu'il sait l'infini de la Rédemption, qu'il situe dans l'espérance chrétienne le sort de ces hommes faillibles, mais dont la mort pour la justice fait tout de même des « sauvés » !

Ainsi parle le poète. Et le prêtre ? Un poème — qui s'intitule *Moi, prêtre* — confesse sa crainte de n'être qu'un homme comme les autres. L'onction ne fait pas le saint, l'onction n'efface pas les tares d'Adam, avoue Manot.

Il n'est pas d'ornement qui couvrira sur moi
Tout le soubassement de ma vieille faiblesse.

Le rôle du prêtre, avons-nous dit, est l'oblation. S'offrir d'abord, présenter ensuite au Créateur toutes les créatures. Sera-ce en dévoilant la face de Dieu, en révélant sa beauté ? Impuissance de l'art : Manot en convient pour lui et ses semblables. Sa prière s'achève sur cet aveu :

On ne commente rien dans son Être suprême
Et l'on n'ajoute rien. On ne prend rien de toi
Selon notre science...

Est-ce renoncement à tout art, et à la poésie en tant que sacerdotale ? Une amertume en tout cas, et qui paraît tragique, s'élargit dans la plainte :

Qu'est l'espace d'un livre ou d'un chant annoté ?

Sans doute la réponse n'est-elle pas encore là. D'autres ont-ils répondu ?

*
* *

Voici Jean Massin. Il a publié naguère le *Feu de la Saint-Jean*[3], qui fait suite à des poèmes de crucifiement, la *Compassion de Jésus-Christ* et *Jésus Vivant* (éditions Franciscaines). Il est le plus jeune des trois poètes ici réunis. On notera que les œuvres jusqu'alors publiées (je laisse de côté *Baudelaire entre Dieu et Satan*, un beau livre de critique dont il faudra parler) ont toutes été écrites avant qu'il ne fût prêtre. Nous verrons que la remarque est valable du point de vue poétique aussi bien que sacerdotal.

Le Feu de la Saint-Jean est un long poème en sept chants, à la louange du brasier mystique, par le Christ et son annonciateur le Baptiste. Les termes sont ceux de l'oraison — mais d'une prière accompagnée d'orgue, sur des versets claudéliens, avec d'ardentes majuscules.

Les grillons tissent leur chant comme un tapis sur la prairie, et la torpeur brutale de Midi
Plaque les arbres sur le sol en ombres rases, et toute eau fraîche se tarit dans le bourdonnement des mouches.

Feu de la terre, dans l'ardeur duquel le poète voit

L'écrasement sur les épaules des humains de ce soleil aride, l'intolérable plomb brûlant de tant de haine dans les cœurs.
Un peu d'eau tiède dans les mares, la boisson croupissante et l'insecte noyé qui se débat et surnage lourdement.

Tableau d'une lourdeur presque inhumaine. Jean Massin la veut pourtant assumer :

Je ne suis pas absent de tant d'horreur ainsi qu'un lâche, quand je surgis porteur du feu du fond des nuits de mon amour !

Feu purificateur, feu incoercible, feu de l'amour que les océans ne sauraient éteindre, feu qui se communique sans diminution du divin foyer aux cœurs terrestres.

Je n'ai pas peur de l'incendie irréparable, je n'ai pas honte de brûler d'amour pour l'univers avec mon Dieu.

La joie de l'apôtre alors éclate :

De cœur en cœur, de frère en frère, voici l'amour communiqué et la communion de notre Ami dans la fournaise.

On ne commente pas ce chant. Qu'y ajouter, en effet, qui ne soit littérature ? Jean Massin n'a pas ici fait de littérature. A travers le feu, il a confessé sa soif intime, son désir du Christ. Nous avons là, en quelque sorte, le chant de la préparation au Sacrifice.

Je monterai à l'autel du Dieu, du Dieu qui a crucifié ma vie, du Dieu qui a donné la joie à ma jeunesse.

3. *Le Feu de la Saint-Jean*, chez René Julliard.

Le sacerdoce était le but de ce lyrisme. Je m'exprime peut-être imparfaitement : sinon le but, du moins le *besoin* qui arrachait à Massin ces cris de désir, cette ample litanie d'amour.

Prêtre maintenant, continuera-t-il à écrire des poèmes ? S'il me répondait oui parce qu'ainsi des âmes peuvent être atteintes et blessées du feu mystique, peut-être lui dirais-je que c'est mal envisager la question. Il est plusieurs moyens d'appeler les hommes. Je ne nie point que la poésie et l'art en général y concourrent. Mais je me souviens de cette réflexion de Claudel à un séminariste (n'ayant pas sous la main le texte, je citerai en substance) : « Votre rôle essentiel, c'est la prédication, non point la littérature ![4] » Les âmes, ne les atteint-on pas plus évangéliquement par la prière, la souffrance, la parole directe et les œuvres de l'apôtre ?

*
* *

Le problème se pose donc plutôt de savoir si poète un prêtre peut l'être *en tant que tel*. Léon Manot en a douté, Jean Massin répartirait que pour lui toute poésie est sacerdotale qui dresse le monde sur la patène vers le Père (Claudel alors serait le type du poète... prêtre). Voyons Jean Cussat-Blanc. Celui-ci est mêlé à la littérature depuis déjà une dizaine d'années. Fondateur des *Cahiers Résurrection*, il a essayé de créer un climat que j'appellerai, malgré la laideur de l'épithète, mystico-littéraire et auquel on a reproché — Stanislas Fumet en particulier — une imprécision, un flottement parfois inquiétants. Jean Cussat-Blanc se présente incontestablement comme le plus littéraire des trois.

Il vient de publier *Offert à Dieu*[5], un recueil fourmillant d'images, de musiques, de rêves, de mystère. Je dis bien *fourmillant*, c'est à mon sens le terme le plus caractéristique au sujet de cet ouvrage. Chez le méridional qu'est Cussat-Blanc, la clarté latine est loin d'être reine. Lui-même n'a-t-il pas éprouvé le significatif besoin de donner un « argument » aux diverses parties du recueil : il y en a trois — *Ultra-Sons*, *En Vision*, *Porte d'Eau*.

Cinq chants réunis sous le titre de *Parce* — dont la clef ne nous est pas livrée; est-ce l'impératif latin : *épargne* ? — appellent ce commentaire de l'auteur : « Vouée par une nécessité intérieure à la recherche de Dieu, et la poursuivant au sein des créatures, l'œuvre poétique est promise à l'apparence de l'échec; mais ici-bas, le jour ce n'est pas la vision dans la clarté de l'astre, c'est la vision intérieure, la vision dans la nuit. » Je souhaite de tout mon esprit qu'il n'y ait qu'apparence d'échec : il suffit sans doute que soit souligné par le poète lui-même le danger de la quête à travers les créatures. Pourquoi Jean Cussat-Blanc donne-t-il l'impression, dans cette poursuite d'images terrestres, d'une sorte de connivence — comme dirait Mauriac, d'une espèce de secrète complicité ? Lorsqu'il évoque

... les vierges coulant le rêve de leur corps
Sous le poids de l'amour suppliant de Midi,

4. Extrait d'*Une Lettre à un Séminariste*, de Paul Claudel (dans un cahier *Résurrection*).
5. *Offert à Dieu*, chez Marcel Didier.

quand il voit dans les lys

La robe à dévêtir l'aurore,

et met sur les lèvres d'un adolescent cette supplication :

De tes ongles fardés n'effraie
O fille calomniée
Le blond tissu
De mes désirs émerveillés,

le péril du poème m'apparaît supérieur à son art.

Trop de littérature, ai-je dit. Est-ce le moment de préciser que la littérature est le moins pur des moyens d'aller à Dieu ? Converti, saint Augustin renie les Muses, poussant le remords jusqu'à les traiter toutes de païennes. Excès à part, la vérité me semble de ce côté-là.

Et cela permet de conclure le débat. Poète, rivé aux beautés périssables, l'élévation reste une gageure : l'offertoire n'est pas à la mesure commune. Prêtre, la moisson requiert plus que des chants. Quant à unir harmonieusement les deux missions, y parviendra-t-on sans risque pour l'une ou l'autre ? Plus profondément prêtre parce que poète et plus profondément poète parce que prêtre, cela qui a été répété à propos de Louis Le Cardonnel, demeure théorique. La poésie sacerdotale, en tant que telle, est-elle réalisable ? Elle est, en tous cas, à venir.

MAURICE CHAVARDÈS.

LIVRES

FEDERICO GARCIA LORCA : *Romancero Gitan*, trad. Gattegne, coll. Poésie et théâtre, éd. Edmond Charlot, 64 pp. 25 fr. — *Le petit rétable de Don Cristobal*, farce pour Guignol, trad. Robert Namia, 29 pp., éd. Edmond Charlot.

Lorca est mort pendant la guerre d'Espagne, frappé par les balles des franquistes. C'était le plus grand poète de la péninsule. Sans doute pensait-on étouffer sa voix de poète et d'amant de la liberté. Mais comme toujours ce calcul est faux, car le corps de l'homme peut toujours être la proie des meurtriers, mais la mémoire des hommes ne cesse de retentir des échos de toute voix qui a su s'élever jusqu'au chant merveilleux de la poésie.

Lorca est l'un des très rares poètes qui ont réussi cette gageure de fondre en un seul métal scintillant la poésie populaire et la poésie d'avant-garde. Il unit la plus parfaite simplicité d'allures et un subtil raffinement des images. Très espagnole, sa poésie se meut avec grâce dans un univers enchanté où se mêlent un certain pittoresque chrétien (de forme seulement) et un souffle païen.

L'on pourrait dire exactement de sa poésie elle-même ce qu'il chante d'une de ses héroïnes :

Battant sa lune de parchemin
Précieuse s'en vient doucement,
par un sentier indécis
de cristaux et de lauriers...

Précieuse jette son tambourin
et court sans se retenir.
Le vent viril la poursuit
avec une épée chaude.

La mer grossit sa rumeur.
Les oliveraies pâlissent.
Chantent les flûtes de l'ombre
et le gong lisse de la neige.

C'est une véritable symphonie de toutes choses, de la mer et des montagnes, des métaux et des fleurs et aussi de l'amour et de la mort. Parfois dans ses poèmes :

Une dure et froide lumière
découpe dans la verdure sauvage
des chevaux irrités et des profils de cavaliers.

D'autres fois ce sont d'exquises visions, ainsi cette nonne gitane :

Silence de chaux et de myrtex.
Des mauves dans les herbes fines.
La nonne brode des giroflées
sur une toile jaune paille...
Ah! quelle inaccessible plaine
avec vingt soleils dessus,
quelles rivières dressées
évoque sa fantaisie!
Mais elle continue ses fleurs
tandis que droite, dans la brise,
la lumière joue aux échecs
du haut de la jalousie.

Et que de poèmes merveilleux de Lorca ont été déjà publiés par bien des revues, telles que *Fontaine*, *Poésie 45*... dont on souhaite qu'ils ne tardent pas trop à être réunis en volume! Humaine et fantastique, la poésie de Lorca est l'une des plus belles de notre temps.

Le petit rétable est une farce vive et crue, du guignol, mais pour grandes personnes.

SAINT-POL ROUX : *Anciennetés*, suivi d'un choix des *Reposoirs de la Procession*, précédé d'un avant-dire de Paul Éluard et d'une introduction de Rolland de Renéville. 153 pp., 78 fr., aux Éd. du Seuil (coll. « Le don des langues »).

Bien des poètes symbolistes autrefois célèbres ont disparu sans laisser de traces; quelques autres au contraire peu connus ressurgissent. Il était intéressant parmi ceux-ci de rendre à nouveau accessible le poète Saint-Pol Roux. L'introduction de Renéville est intéressante, car elle le situe exactement dans la lignée des poètes de cette époque et aussi parce qu'elle insiste avec justesse sur le pouvoir de magie de ses images. L'interprétation métaphysique en est plus discutable et se ressent de la dogmatique panthéiste.

Les poésies elles-mêmes sont assez marquées par le langage excessivement fleuri, hermétique et baroque cher aux symbolistes, mais elles contiennent aussi de fort belles évocations :

« O choses : corolles closes sur les essences,
« O choses : branches drapées sur les festins,
« O choses : agraphes de cils sur les lumières,
« O choses : murailles dressées devant les vestales d'harmonie,
« O choses : toiles baissées devant les gestes nus,
« O choses : pierres tumulaires des fantômes d'éternité,
« O choses : éphémères palais des héros immanents,
« O choses : étables hospitalières aux caravanes de mystère. »

C'est en effet d'un invisible sommet où il se tient, que Saint-Pol Roux évoque avec une tendresse émerveillée, la transparente beauté des choses :

« Du faîte emparfumé de thym, lavande, romarin, nous assisterons, moi la caresse, toi la fleur, à la claire et sombre fête des heures sur l'horloge où loge le destin, et nous regarderons là-bas passer le sourire du monde avec son ombre longue de douleur. »

C'est surtout quand il quitte tout prétexte narratif qu'il triomphe, quand il se lance en des rivières d'images, délicieusement proches de celles de Rimbaud, de Charles Cros et d'Éluard :

« Voici passer des reines et des rois pareils à ceux des cartes à jouer, des anges vidant leurs joues de neige en des trompettes de soleil, des saints dorés sur tranche, des seigneurs en soie d'arc-en-ciel, des damoiselles de harpe sur des coursiers de mandoline, un paillasse de cirque, le Petit Poucet, des moissons de Terres promises, des galas de bonbons et de patisseries des avalanches de papillons et d'abeilles...

« Défilent encore, pêle-mêle d'un carnaval unique, des orgies de fleurs, un pensionnat de poupées, des nids d'oiseaux, des singes, des négrillons, des pyramides de blé, des collines de beurre, des trésors découverts, une grosse caisse et des tambours...

« La nuit, les couleurs de la vie s'effacent aux fins de s'utiliser aux abstractions du rêve; le jour arrivé, elles reprennent leur office dans l'ordre des réalités, et le rouge de ces flammes infernales se restitue aux coquelicots; de même que les soies changeantes de cette cour impériale se travestissent en un pan de l'aurore qui jaillit, l'orgie de la métaphysique se réglementant dans les cadres et les classifications de la physique.

« La cloche du réveil angélise l'espace. »

Il faudrait citer aussi ses litanies de la mer ou ses « blasons » de l'onde et des oiseaux :

« Ramier : œil d'amant!
« Colombe : œil de martyr!
« Pie : œil de veuve!
« Corbeau : œil de fossoyeur!
« Hibou : œil d'avare!
« Goéland : œil de corsaire!
« Coq : œil de toréador!
« Poule : œil de ménagère!
« Faisan : œil de gentilhomme!
« Dinde : œil de magistrat!
« Oie : œil de chanoine!
« Héron : œil de cénobite!
« Cygne : œil de patriarche!
« Chat-huant : œil d'astrologue!... »

Un charme exquis et plein d'humour rayonne de cette poésie que l'on est heureux de voir inaugurer la prometteuse collection du « Don de Langues ».

MICHEL CARROUGES.

GONZAGUE : *Dies Irae.*

Belle indignation qui aime sonner en des strophes épiques. Trop de mots qui se heurtent et se choquent. Un ensemble grandiose qui souvent ne manque pas d'une beauté sombre et poétique.

Style de tragédie forcément déclamatoire. Poèmes tumultueux et forts qui n'atteignent pas toujours leur but en voulant le dépasser; et de ce manque de justesse dans le tir découle un certain malaise, le malaise que procure une violence mal contrôlée.

Cependant, le principal reproche reste encore le goût de l'effort et un manque de simplicité qui rappelle incontestablement cette période du romantisme dont Hugo fut le représentant le plus bruyant.

MAXENCE HERRAND.

SAMIVEL : *Chapeaux pointus.* Éd. Stock. 157 pp.

Des fables! Mais oui, de vraies fables, à la manière de La Fontaine, mais actuelles et parfois pleines d'humour.

MICHEL CARROUGES.

HENRY DE JULLIOT : *L'An vêtu de broderies.* Éditions du Guetteur.

Des poèmes en prose, écrits d'une plume émue, illustrant tous les mois de l'année. La muse d'H. de Julliot est tour à tour liturgique, mystique, populaire, évangélique.

MAURICE CHAVARDÈS.

HENRIETTE CHARASSON : *Attente de la délivrance.* Éditions Flammarion.

Vingt poèmes écrits de 1939 à 1944, sous l'oppression, dont ils disent l'humiliation, la révolte, l'espérance chrétienne. A conserver avec quelques autres témoignages sincères.

M. C.

GEORGES HOURDIN : *Mauriac romancier chrétien.* Les Éditions du Temps Présent, 1945.

En consacrant à *Mauriac romancier chrétien* un élégant petit livre, Georges Hourdin s'est justement épargné le soin de reprendre par le détail la question que Charles Du Bos, dans un essai déjà ancien mais définitif, *François Mauriac et le problème du romancier catholique*, avait magistralement débattue. Le gibier du romancier étant la vérité du cœur humain, donc le domaine du péché, un catholique peut-il, en conscience, écrire des romans ? Oui, si la source est pure, si dans sa volonté la complaisance au mal a cédé la place à une charité éclairante, qui découvre, jusque dans l'âme obscure du pécheur, le secret besoin d'absolu amour, l'appel à la grâce. Alors le romancier, loin d'être gêné par sa foi, recevra, pour son œuvre même, un secours de lumière, il aura une « avance en profondeur » dans la connaissance de la psychologie humaine.

Au reste, comme le note justement Georges Hourdin, si le paysage moral des romans de Mauriac est alourdi de miasmes et obscurci de ténèbres, ce n'est pas sa faute. « *Ce n'est pas l'huissier du constat de faillite qu'il faut accuser, mais l'immense déviation subie par le monde moderne depuis presque quatre siècles.* » Le mérite de l'auteur de *Thérèse Desqueyroux* et du *Nœud de vipères* n'est-il pas, précisément, dans un monde livré de plus en plus à des passions égoïstes, d'avoir montré sous la lumière la plus crue en même temps cette ruée vers les concupiscences et l'insatisfaction, l'inquiétude irrémédiable où se perd cette avidité ? Il résout le problème humain « *non*

pas en mettant en conflit les sens et la morale, ce qui, en notre monde paganisé, n'aurait pas grand intérêt, mais en montrant l'impossibilité pour l'homme de se satisfaire en dehors de Dieu ». Position plus large et plus intelligente, qui, d'une part, donne au romancier l'audience d'un large public — car il prend le drame humain à une profondeur d'expérience intime où l'incroyant n'est pas moins touché que le croyant —, et, d'autre part, apporte au roman psychologique un domaine d'investigation absolument nouveau. Mauriac, en effet, met ses personnages « *en conflit, non pas avec la règle morale, qui est extérieure, mais avec Dieu lui-même, seul capable de les satisfaire et de leur apporter le moyen d'acquérir leur vraie dimension* ». Ce faisant, il a inventé, au-delà du roman de description psychologique du type Balzac-Bourget, et au-delà du roman subjectif dans la ligne Fromentin-Loti, « *une formule de roman qu'il est assez malaisé de définir, et qui est peut-être le roman de l'homme intérieur* ».

Étudiant la « *transposition esthétique* » de l'expérience personnelle du romancier dans son œuvre, Georges Hourdin marque avec beaucoup de précision les différentes périodes du roman mauriacien. C'est d'abord — au temps du *Fleuve de Feu*, de *Préséances* et du *Mal*, « *le drame du chrétien, trop faible contre la chair, qui s'évade de la prison où le catholicisme veut le retenir* ». Puis c'est la peinture brute et noire des hommes déchirés par leurs passions, « *livrés à la misère du paganisme* » — *Destins*, le *Désert de l'Amour*, *Thérèse Desqueyroux*. Enfin, depuis le *Nœud de vipères*, avec la *Fin de la Nuit* et les *Anges Noirs*, c'est « *la nostalgie de la maison paternelle qui s'empare de l'enfant prodigue lorsque celui-ci, après avoir épuisé les joies de l'aventure, est assis dans la boue au milieu des troupeaux dont il a la garde.* »

Bien qu'il consacre une phrase à la permanence du poète dans le romancier, je ferais peut-être grief à Georges Hourdin de n'avoir pas suffisamment insisté sur ce qui me paraît de plus en plus essentiel dans l'univers mauriacien : son caractère de création poétique, son climat absolument singulier, sa « surréalité » irréductible à toute analyse des éléments objectifs qui le composent. Mais Hourdin a raison de le dire : « *On écrira contre M. Mauriac tout ce qu'on voudra, rien ne prévaudra contre ce fait que, dans un monde paganisé, il a porté son témoignage, avec moins d'assurance que Claudel et que Péguy, avec moins d'ingénuité que Jammes, mais avec une plus exacte connaissance des misères de l'homme et sous une forme plus déchirante.* »

P.-Henri Simon.

René Silvain : *Rimbaud le Précurseur*. Éd. Boivin. 174 pp., 96 fr.

Un livre sur Rimbaud qui commence par l'évocation de La Tour du Pin, Le Play, Ozanam, de Mun, qui poursuit un peu plus loin un rapprochement avec le P. de Foucauld et Lyautey et s'achève en disant que sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus a accompli la mission que Rimbaud avait laissée inachevée, a vraiment de quoi stupéfier tout le monde. On voit bien à la rigueur ce que l'auteur a pu vouloir dire de juste, mais quelle outrance, quelle partialité, quelle simplification! C'est d'autant plus regrettable que, par ailleurs, M. Silvain comprend fort bien et fait non moins bien comprendre quantité de choses dans l'œuvre de Rimbaud; il cite nombre de vers du poète et les éclaire avec force en montrant leur sens dans le drame spirituel de Rimbaud. On peut dire à cet égard qu'il peut rendre de grands services aux esprits de formation classique qui cherchent à accéder à la compréhension de cette poésie, encore faudra-t-il que le lecteur ne prenne pas à la lettre toutes les déductions théoriques que l'auteur en a tirées.

Pierre Messiaen : *Gérard de Nerval* (« Christianisme et occultisme »). Éd. Morainville, 166 pp.

Ceux qui ne connaissent pas Nerval, ou mal, et qui désirent s'initier à cette œuvre exquise et plus profonde que ne laisse croire son ton général de simplicité, trouveront dans cet essai sur la vie et les écrits de Nerval un guide utile et agréable.

DANIEL HALÉVY : *Nietzsche.* 546 pp., 200 fr., éd. Grasset, 1944.

On trouvera sous ce titre une biographie de Nietzsche intéressante par bien des précisions et surtout des citations de lettres, mais non pas cette « analyse totale » qu'annonce l'introduction. C'est une biographie du type classique et c'est tout dire, en bien et en mal.

MICHEL CARROUGES.

J.-P. DUBOIS-DUMÉE : *Solitude de Péguy.* Chez Plon.

Voici Péguy observé du côté de l'âme, dans ce qu'il a de moins anecdotique. L'échec apparent de cette vie et de cette œuvre entre dans le plan providentiel que l'auteur a fort nettement mis en lumière.

MAURICE CHAVARDÈS.

JEAN MASSIN : *Baudelaire entre Dieu et Satan.* R. Julliard, éditeur.

Un beau livre de critique — humaine autant que littéraire — où l'auteur des *Fleurs du Mal* est courageusement situé dans la perspective catholique.

M. C.

JEAN ROUSSEL : *Mesure de Péguy.* Éditions Corrêa.

Il faut lire ce livre où l'amour fervent rejoint la lucidité, ce livre patiemment écrit sous la botte allemande, tout entier à la louange du plus pur protagoniste de la liberté.

MAURICE CHAVARDÈS.

LOUIS PERCHE : *Paul Claudel et les cinq grandes odes.* Éditions Fanlac, Périgueux.

L. Perche a pénétré à travers le lyrisme claudélien et en a découvert la densité, qu'il démontre avec clarté, au cours des six chapitres de son essai.

M. C.

PAUL DE GAULÉJAC : *Lisière de la Joie.* Éditions Didier.

Ces méditations posthumes (l'auteur a été tué en Alsace, le 30 septembre 1944, dans les combats de la libération) ont la simplicité d'un matin campagnard, la prenante inquiétude de la vingtième année.

MAURICE CHAVARDÈS.

THÉODORE MONOD : *L'hippopotame et le philosophe.* Éd. Julliard, 1946.

Une cinquantaine de causeries radiophoniques prononcées par le savant directeur de l'Institut français d'Afrique Noire. Agréable initiation aux problèmes les plus passionnants des sciences naturelles et de l'ethnographie dans une atmosphère d'aimable philosophie et d'humour quelque peu fatigant.

PIERRE COURNIL.

ROBERT HENRIQUES : *Capitaine Smith et Compagnie*. Éd. Charlot, 1946.

Immenses perspectives des rêveries sur la guerre et sur le monde qu'impose à un soldat une blessure mortelle : les faits se transfigurent, l'homme retrouve sa place. Traduction par malheur un peu rocailleuse.

PIERRE COURNIL.

B. N. BELAEFF-SCHERBINSKY : *Post-Scriptum*. Éditions du Pavois, 1946, 452 pp.

Ce volumineux roman d'aventures intérieures a rencontré un légitime succès dans le cercle de l'émigration russe; sa traduction mérite le meilleur accueil des lecteurs français.

L'auteur, médecin russe en exil, n'a sans doute pas voulu écrire une thèse de psychanalyse; cependant, son goût pour les confidences et l'acuité de son regard intérieur font de son récit une remarquable collection de « cas » qui retiendront l'attention des psychanalystes et de maints éducateurs.

On se laisse emporter par l'accent d'authenticité qui traverse cet enchevêtrement de drames intimes. C'est toute la vie d'un homme que nous avons sous les yeux, l'échec d'une existence fondée sur une philosophie idéaliste, oublieuse de la chair et du cœur.

Remercions M. B.-S. et l'éditeur d'avoir passé outre au « Post-scriptum ». du manuscrit :

« Je te prie de détruire mon manuscrit après lecture. Il ne peut être utile à personne. » Une dernière fois, au seuil de la mort, Pavlik se trompait...

P. C.

ALEXEÏ REMIZOV : *La maison Bourkov*. Roman. Éditions du Pavois, 1946.

Roman d'atmosphère, où grouillent les petites gens, chacun soumis à sa fatalité personnelle : leur vocation même n'est que de s'abreuver de cette fatalité, de réaliser ou de manifester jusqu'au bout une chose qu'ils n'ont pas voulue. L'unité n'est pas dans l'action, mais dans la parenté profonde des personnages, dans la technique curieuse d'un roman à refrains, dans le style populaire et d'une simplicité poignante. Ce qui intéresse, émeut, fait naître la sympathie et la pitié, ce n'est pas un personnage en particulier, c'est plus que la faune misérable de Saint-Pétersbourg, c'est la condition de l'homme pécheur et malheureux, vue par une sensibilité russe.

P. C.

RENÉ ROGER : *Le diapason de l'orage*. 286 pp., 160 fr., éd. Gallimard, 1945.

Dans la phase critique que traverse actuellement le surréalisme, on remarquera particulièrement ce roman poétique écrit avec une rare puissance d'inspiration. En dépit de la violence des personnages, le plus puissant de tous est sans contredit la nature elle-même. La foudre et l'eau sont littéralement déchaînées. On est vraiment emporté sur un « bateau ivre ». Il n'en est que plus fâcheux d'observer que la fin du récit sombre dans de tristes histoires. Quand donc se convaincra-t-on que la force ne consiste pas à céder à l'ignominie, mais à la briser ?

MICHEL CARROUGES.

Robert Greenwood : *L'Équipe dans la tourmente.* Roman traduit de l'anglais par C.-D. Jonquières. Julliard édit. (Séquana), Paris, 1945. 276 pp., 120 fr.

Une jeune fille et trois hommes pris dans la foule des Anglais de Londres sont groupés au service d'une ambulance de D. P. Très vite, au rythme infernal des bombardements subis par la cité, les éléments si disparates de l'équipe vont se resserrer, former bloc et voir leurs destins mêlés. Sur ce thème, Robert Greenwood a composé un roman en tous points remarquable. Du même auteur, nous connaissons *Mr. Bunting*, qui le rendit célèbre, et *Mr. Bunting finit par voir clair*, qui fit songer à Babbitt. *L'Équipe* est de même qualité. Le récit, conduit avec sûreté, maintient chacun des personnages dans sa vérité propre — avec sa part d'intelligence, de simplicité, d'humour et de fâcheux — et cependant réalise la parfaite synthèse du caractère britannique toujours si merveilleusement pareil à lui-même.

Claude Bressac.

Jean Orieux : *Fontagre.* Roman. Éditions de la Revue Fontaine, Paris, 1945. 1 vol. in-16, 236 pp., 130 fr.

La ruine d'un grand domaine, qu'aura consommée l'orgueilleuse incurie de ses hobereaux. Riche autant de faiblesses que de qualités, ce roman est écrit toutefois avec une infinie conscience et témoigne du haut souci de l'auteur. Un dessin plus ferme, un rythme plus assuré dans le cours du récit, eussent contribué à mieux dégager les caractères audacieusement burinés.

Rose Macaulay : *Les âges dangereux.* Roman. Traduit de l'anglais par Jeanne Fournier-Pargoire. Julliard éditeur (Séquana), Paris, 1945. 256 pp., 120 fr.

Roman copieux, soigné, quelque peu confus et tout préoccupé de l'état d'âme des héroïnes en continuel conflit avec leur « moi ». Le long chemin avec l'auteur parcouru, nous atteignons à la dernière page, la dernière ligne, pour entendre une de ces dames dire enfin : « Je ne vois vraiment pas pourquoi on fait tant d'histoires... » Un livre à commencer par la fin.

Marie Gasquet : *Capharnaüm.* Roman. Flammarion édit., 1945. 224 pp., 60 fr.

Roman pour jeunes filles. D'une originalité, disons-le, qui atteint aux limites permises par les lois du genre, ce livre doit ne pas décevoir ses jeunes lectrices.

Claude Bressac.

Johan Fabricius : *Démons à Bali.* Roman. Traduit du hollandais par A. Kamineker. Édit. du Pavois, Paris, 1945. 320 pp., 99 fr.

Le vain attachement d'un Européen pour une balinaise. Un talent éprouvé, servi par une langue sobre et souple à souhait, fait de ce roman une lecture facile et non sans attraits.

Claude Bressac.

LOUIS PAUWELS : *Saint Quelqu'un.* « Pierres vives », Éd. du Seuil.

Des êtres, humains à en pleurer, pour qui le bonheur n'est que de se dissoudre, dans un récit parfois attachant, où sont sensibles trop d'intentions et pas assez de maîtrise.

JANE AUSTEN : *Persuasion.* Traduit de l'anglais. Éditions Charlot.

Deux cœurs fidèles, à travers les ans et les complexités de l'existence. Thème banal, diront certains. Voire... Mais combien attachant, lorsqu'il est abordé par une romancière de talent. Un chef-d'œuvre tranquille...

PIERRE COURNIL.

GENEVIÈVE DARDEL : *Solitude aux cent visages.* Éditions Marcel Daubin.

Une longue rêverie, très féminine, à travers l'isolement un peu pessimiste, très sentimental, d'un cœur exigeant. Assez bien écrit, dans le genre « ouvrages couronnés par l'Académie française ».

MAURICE CHAVARDÈS.

JEAN-MARIE DE BUCK : *Dieu parlera ce soir.* Desclée De Brouwer.

Le journal d'une adolescence inquiète, un peu long, un peu gris, dans un éclairage bourgeois et traditionnellement catholique.

ODETTE DE PUIGAUDEAU : *Grandeur des îles.* Chez Julliard.

Sous une plume colorée et sensible revit le charme des îles bretonnes de Groix, d'Ouessant, de Sein et de l'archipel de Molène. Charme simple et passionné, brumes et embruns, paysans de la mer, sauveteurs, naufrageurs.

MAURICE CHAVARDÈS.

JEAN-LOUIS CURTIS : *Les jeunes hommes.* Roman. Éd. Julliard, 1946.

Satire violente du monde bourgeois et de la pseudo-éducation chrétienne qu'il donne à ses fils. Les personnages sont croqués d'une main ferme et vengeresse; on les quitte avec soulagement.

PIERRE COURNIL.

MAURICE PÉRISSET : *Les Eaux noires.* Roman. Aux Éditions Janicot.

Un récit dur, un chant désespéré et révoltant. Ce drame de l'atavisme serait insoutenable sans la poésie de Périsset.

CLAUDE DE FRÉMINVILLE : *Buñoz.* Roman. Éditions Charlot.

Un indéniable talent autour d'un thème nauséeux. Existentialisme ? Très maladroit en tous cas. La littérature américaine jouera un mauvais tour à Cl. de Fréminville, dont on peut attendre mieux.

MAURICE CHAVARDÈS.

JULIEN TEPPE : *Avant le corps*. Éditions Clairac, Aurillac.

Un roman du fondateur de l'école Doloriste, le récit d'une adolescence insatisfaite : il y a beaucoup à découvrir, du point de vue humain, dans ce premier roman de Teppe.

M. C.

PIERRE MAGNAN : *L'aube insolite*. Édit. Julliard, Paris, 1946.

La montagne immuable et puissante, dominant les angoisses et les passions des hommes.

J.-B. CHERRIER : *Les cahiers du conseiller Marimon*. Édit. Julliard, Paris, 1946.

Vingt ans après l'Armistice, un homme, à la vie aventureuse, fruste, mais à la personnalité attirante, découvre sa fille, dont il ignorait l'existence. Celle-ci croit le haïr, mais tout s'arrange. Bon roman, dont la psychologie mérite la lecture.

GIL BUHET, « Bohème d'eau douce » : *Une femme rousse dans une île. Les pierres d'évêques. La cache du Golo*. Édit. Julliard.

Roman-fleuve aux aventures complexes; de bonnes pages, mais noyées dans « l'eau douce ».

B. B.

JEAN MARIOTTI : *Nouveaux contes de Poindi*.

De l'originalité, du naturel qui fuse en une riche couleur locale.

Nous comprenons Poïndi, le naïf Calédonien, l'image de ce que furent nos pères de l'âge de la pierre; Poindi qui n'est semblable à aucun autre, car les contes de Jean Mariotti ne sont semblables à aucun autre, surtout pas à ceux de Kippling, auxquels chacun songera tout d'abord.

Évidemment, les uns et les autres décrivent une humanité primitive, une humanité poétique et simple; mais Jean Mariotti a tiré de la peinture de ses Calédoniens une création bien personnelle et qui lui appartient en propre.

Ses premiers contes nous avaient conquis; les nouveaux ne nous déçoivent pas.

Il n'y avait qu'un poète pour dépeindre ainsi l'âme naïve et pure de ceux qui croient que « la terre pourrait bien chavirer dans la mer »...

MAXENCE HERRAND.

CHARLES PLISNIER : *Figures détruites*. Édit. Corrêa, Paris, 1945. 320 pp.

Cinq visages de femmes, sur qui jouent la lumière et l'ombre et dont le souvenir longtemps vous hante. Cinq nouvelles. Alors que chacune d'elles, sans doute, eût suffi à nourrir un roman de proportions équitables, l'auteur se fait une coquetterie d'en fixer l'intrigue au point essentiel de sa courbe. Sans beaucoup de recherche, ni vraies trouvailles peut-être, M. Plisnier, poète et romancier éprouvé, nous offre là un livre de qualité, source de délicats plaisirs.

IOURI SOKOLOV : *Le folklore russe*, 387 pp., 150 fr. Éd. Payot, 1945.

La poésie la plus raffinée n'est pas la seule qui puisse nous charmer, celle qui monte des profondeurs « naïves » de l'âme populaire n'est pas moins susceptible de nous toucher au fond du cœur. Ce n'est d'ailleurs pas seulement de cette poésie populaire que le recueil de Iouri Sokolov nous apporte un écho, mais aussi des rites et chants nuptiaux et funéraires, d'incantations magiques et de procédés de divination, de proverbes, de chansons historiques et religieuses. Il y a là un vaste panorama, et le seul regret qu'on éprouve est surtout que l'auteur semble passer très vite à travers un sujet immense : on aurait aimé qu'au lieu de viser à tout embrasser, il ait plutôt donné *in extenso* davantage de chants et de contes populaires, afin qu'on puisse s'abreuver directement à la source.

On trouve d'ailleurs, dans la première partie de l'ouvrage, une définition et un historique fort intéressants de la science folklorique. Il est curieux d'y remarquer, entre autres choses, que, pour cet auteur soviétique, les œuvres du folklore ne sont pas collectives, mais individuelles, ce qui s'oppose très sainement aux rêveries pseudoscientifiques sur « l'âme collective » de bien des sociologues. Par contre, lorsque, un peu plus loin, il analyse le folklore russe du mariage, il en fait une exégèse fort justifiable du point de vue économique, mais il est confondant de penser que l'idéologie du matérialisme économique éclipse complètement pour lui les autres réalités qui fondent le mariage.

MICHEL CARROUGES.

ANDRÉ PLATONOV : *Contes de ma patrie.* Traduit du russe par B. METZEL. Éditions de la Jeune Parque.

Des récits vivants, la campagne russe, la poésie rude des Kolkhozes, l'héroïsme des partisans soviétiques. Somme toute, une Russie étrange, assez différente de celle dont on parle.

MAURICE CHAVARDÈS.

DE QUELQUES TENDANCES FACHEUSES

Quand on assiste à un certain nombre de concerts pendant la saison musicale, on ne peut pas ne pas être frappé de certaines tendances qui se dessinent, quant à l'interprétation des pages musicales proposées aux auditeurs.

L'authenticité semble, dans bien des cas, gravement compromise par un penchant visible vers la vitesse ou plutôt vers l'exagération de la rapidité des mouvements. Exagération qui va jusqu'à la précipitation, non seulement cette précipitation qui provient de la nervosité ou d'une articulation rythmique insuffisante des fins de mesures, des fins de traits rapides, mais aussi précipitation qui semble voulue, du mouvement général de l'œuvre.

En général, on joue trop vite tous les mouvements allants ou rapides, les rondos (derniers mouvements) des œuvres classiques, on joue trop vite aussi la musique de Chopin ou de Schumann. Combien de

« nocturnes » du premier qui ne font plus rêver, mais qui deviennent un déluge de notes. (Pourtant ses contemporains vantaient non sa virtuosité, mais son charme !)

Mais on joue trop vite aussi des pages où il serait aisé de retrouver le mouvement vrai, puisqu'elles sont écrites sur des rythmes de danse.

Les gigues de Scarlatti deviennent des mouvements perpétuels; les valses de Chopin des tourbillons d'orage (je me rappelle avoir entendu il y a quelques années un pianiste dont la main droite allait si vite que sa partenaire la main gauche n'avait plus le temps de placer son troisième temps).

Mais là où on s'en donne à cœur joie, c'est assurément dans les suites de Bach, dont les morceaux portent pourtant des titres significatifs : menuets, gavottes, bourrées, etc.

Les gavottes devienent des pas redoublés et les gigues des galops. Je sais bien qu'on m'objectera que nous ne pourrions nous satisfaire aujourd'hui d'une exécution analogue à celle que l'on proposait aux auditeurs du XVIIe siècle, qui nous paraîtrait fade : il nous faut plus de brillant. C'est entendu, mais on ne doit pas oublier pour cela qu'une gavotte doit quand même rester une gavotte. Le souci d'authenticité doit rester la règle, autrement on ne saurait où s'arrêter : après avoir modifié le mouvement, on pourrait aussi ajouter des notes supplémentaires pour que cela fasse mieux, et plus actuel !

Il semble que ce laisser-aller soit dû, d'une part, à l'habileté technique, à la virtuosité toujours grandissantes qui permettent une volubilité accrue et, d'autre part, au succès obtenu qui paraît être en proportion directe avec l'exagération de la vitesse.

Si cela continue, que sera-ce dans quelques années ?

A ce compte, les estrades de concert deviendraient bientôt des sortes de pistes pour « sprints » où l'on pourrait homologuer les performances et les records.

Et on ne sait où l'on s'arrêterait. Si, probablement, on arriverait bien un jour à une limite qu'on ne pourrait dépasser, quand il deviendrait absolument impossible de jouer les notes.

A l'orchestre aussi, on joue de plus en plus vite les morceaux de bravoure, les finales d'ouverture (celle des *Noces de Figaro*, par exemple) ou des pages comme les danses du *Prince Igor* ou la danse terminale de *Daphnis et Chloé* qui, sous prétexte de « brio », voit son mouvement se précipiter d'une exécution à l'autre.

Il y a là certainement un véritable danger.

D'ailleurs, ce goût de la virtuosité a d'autres conséquences. Chez un grand nombre d'auditeurs, cela aboutit tout naturellement à ne plus voir dans un concert qu'une exhibition de vedette, qui s'étend maintenant non plus seulement aux exécutants concertistes, mais aux chefs d'orchestre. Consciemment ou inconsciemment, beaucoup d'auditeurs ne vont plus entendre le programme, mais celui qui le dirige.

Il n'est pas non plus jusqu'au souci légitime en soi de la perfection d'exécution qui n'ait provoqué une façon dangereuse de concevoir la musique. C'est ainsi que généralement on préfère la perfection de la mise au point à l'expression. Croyez bien que je ne veux pas dire qu'il faille sacrifier la première chose à la seconde, la perfection est une nécessité bien évidente à laquelle il faut toujours tendre, mais j'ai entendu dire bien souvent que les exécutions les plus admirables étaient celles où on ne se préoccupait que du premier point. On a même été jusqu'à me dire que la recherche de l'intensité expressive, de la tendresse d'une courbe mélodique confine au mauvais goût.

Et pourtant la musique n'a-t-elle pour premier rôle de « chanter »

avec aisance, souvent même avec abandon, autrement elle ne peut toucher profondément. Le plaisir qu'elle donnera restera superficiel. On oublie que la musique doit être, est un discours effectif, une effusion persuasive. Bien entendu, on me fera la grâce de penser que je ne demande pas des exécutions d'une sentimentalité facile de romans-feuilletons, mais entre la fantaisie de mauvais aloi, le « débraillage » sentimental et l'exécution glaciale, entre le mauvais goût réel et le manque de goût, il y certainement place pour quelque chose !

Naturellement, les inflexions expressives doivent être celles de la musique elle-même, élans, courbes tendres, etc.

Après tout, si un nocturne de Chopin, si une page de Schumann ne nous font pas rêver, si un page de Debussy ne s'insinue pas en nous avec cette ardeur inquiète, cette sensualité un peu troublante, j'en arrive à douter de l'utilité qu'on les joue !

Ce goût de la « mécanique bien huilée », de la perfection considérée comme une fin, alors qu'elle ne doit être qu'un moyen, est aussi une chose déplorable.

Et je n'en aurais pas parlé si cela restait une exception, mais ces tendances semblent gagner de plus en plus, devenir épidémiques, et c'est bien ce qui est grave.

Il n'était pas mauvais ni inutile de les signaler et de les faire remarquer.

ÉMILE DAMAIS.

Rappelons en quelques lignes un très intéressant concert d'œuvres françaises pour orgue donné au Palais de Chaillot par Marthe Bracquemond il y a quelques semaines, sous les auspices de l'Association des « Amis de l'orgue ». Le programme, judicieusement composé, groupait des pages de Clérambault (suite du deuxième ton, plein de gravité et de noblesse), de Roberday, de Marchand, et les chatoyantes variations sur un thème de Janequin, par Jehan Alain, l'intermezzo de la troisième symphonie de Vierne, un carillon de Dupré, un scherzo de Duruflé, léger et transparent, ainsi qu'une toccata de Lionel de Saint-Martin, écrite au lendemain de la libération.

Programme varié, qui allait de la délicate effusion à la fresque grandiose, et dans lequel Marthe Bracquemond, très applaudie, fit valoir sa sensibilité, sa virtuosité dans les toccati, la netteté de son jeu au pédalier.

E. D.

THEATRE

Une remarquable activité caractérise ces dernières semaines de la saison dramatique : des reprises aussi importantes que des créations, quelques œuvres de nouveaux auteurs, le « concours des jeunes compagnies théâtrales ».

Nous avons déjà signalé la reprise, à l'Atelier, du *Rendez-vous de Senlis* de M. Jean Anouilh, mis en scène par M. André Barsacq, et joué avec un sens si juste du vrai dans l'invraisemblable. La reprise d'*Étienne* au Théâtre La Bruyère rappellera ce qu'il y a de mieux dans la tradition du boulevard. L'effet vaudevillesque, la note émue, la pointe de piment, les sous-entendus faussement pudiques, les mots à l'emporte-pièce et les majuscules qui tremblent, une éthique qui se veut « humaine, trop humaine », des bons sentiments qui sont là pour faire ressortir les autres... il faut le reconnaître : c'est le triomphe du savoir-faire. La pièce de M. Jacques Deval constitue une excellente leçon pour les jeunes auteurs trop pressés d'exposer leur vision du monde ou de dénouer publiquement leurs complexes. Ceci dit, ne croyons surtout pas que le salut du théâtre soit dans cette direction : une réaction trop vive contre les maladresses d'un théâtre trop intellectuel serait pernicieuse si elle nous faisait oublier que le métier est un moyen, non une fin.

La reprise de *L'École des femmes* à l'Athénée reste la grande nouveauté de ce printemps, même pour ceux qui ont vu les représentations de 1936 [1]. Ils n'avaient certes pas oublié les décors de Christian Bérard, et l'Arnolphe de Louis Jouvet était une des plus étonnantes re-créations dramatique de sa carrière. Mais il en est des chefs-d'œuvre du metteur en scène et de l'acteur comme de tous les autres : ils supportent et appellent de multiples visites parce que chacune d'elles est l'occasion d'une découverte. On revoit *L'École des femmes* présentée par Louis Jouvet comme on relit le texte de Molière ou comme on retourne au Louvre. Chaque mot du dialogue a été pesé et situé. Dans le rôle d'Arnolphe, l'interprète n'a cherché ni le ridicule ni le pathétique, mais la vérité, qui est tantôt ridicule, tantôt pathétique, quelquefois l'une et l'autre presque en même temps. Une perception continuellement unifiante de l'action met en valeur sa force comique et dramatique : chaque acteur joue toujours, même quand il ne dit rien; il n'est jamais figurant et demeure toujours en communication avec les autres; les paroles de celui-ci ont leurs reflets dans l'attitude de ceux-là. Mlle Dominique Blanchar est une Agnès de dix-sept ans naïvement indifférente aux machinations comme à la douleur de son tuteur, image fraîche et saine de « la nature » selon la sagesse de Molière.

Si l'on a le droit de parler de « perfection », c'est bien pour le spectacle de *L'Athénée*.

Faut-il appeler une « reprise » *Créanciers* d'Auguste Strindberg au Théâtre Charles de Rochefort ? Ce drame fut joué pour la première fois à Paris à la Maison de l'Œuvre en 1893. Trois personnages, trois scènes, trois duos : le premier mari et le second mari, qui ignore alors la qualité de son compagnon; le second mari et sa femme; le premier

1. Cf. *La Vie Intellectuelle*, 10 juin 1936.

mari et sa femme. Un rapide dénouement rassemble les trois lutteurs ou plutôt les deux derniers devant le cadavre du troisième.

L'action est concentrée dans les mots. Ici, les mots bouleversent, transforment, blessent, tuent. Le vainqueur, c'est celui qui sait parler. Toute opposition est abolie entre le drame et ce parasite que Gaston Baty appelle « Sire le mot ». Le verbe est actif et agissant. La condition d'un pareil théâtre est dans la densité du dialogue : il exclut le discours et même l'effet. Jamais un personnage ne s'adresse au public : il ne doit penser qu'à l'adversaire sur laquelle sa phrase agit.

On a parlé de *Huis-clos* à propos des *Créanciers*. Dans les deux pièces, trois personnages constituent un univers à l'intérieur duquel ils sont liés, sans liberté de s'évader. Mais M. Jean-Paul Sartre juxtapose des monologues et sans doute veut-il justement donner l'impression de trois existences parallèles. Strindberg, au contraire, écrit le drame de la communication.

Tekla est une femme de lettres, capable d'écrire une autobiographie, mais non d'inventer, douée d'un don prodigieux d'assimilation : son apparente personnalité a pour origine un véritable cannibalisme de l'âme, dont ses deux maris furent les victimes successives. Le second avoue : « Je ne sais plus si je suis elle ou si elle est moi. » Le premier généralise les malheureuses expériences conjugales de l'auteur : « L'homme qui aime donne, la femme qui aime reçoit. »

La pièce, dans la traduction Loiseau, a trouvé les trois excellents acteurs sans lesquels elle serait sans doute impossible : Mme Mary-Grant, MM. Lucien Pascal et François Chaumette. Le théâtre du grand Suédois n'a pas fini de nous étonner. Psychanalyste de l'inconscient bien avant le freudisme, observateur inspiré dont le regard transfigure la réalité en symbole, créateur d'une œuvre aussi variée que le monde — et un monde où il y a un Enfer et un Ciel —, Strindberg est loin d'être complètement connu en France [2] Puisque M. Charles de Rochefort a les artistes capables d'interpréter ces rôles difficiles, qu'il reprenne la tradition de la Maison de l'Œuvre !

MM. Raymond Rouleau et Lucien Berr ont décidé de présenter, en marge de leurs spectacles réguliers, « des pièces d'auteurs inconnus, mises en scène et décorées par de jeunes artistes ». L'idée est généreuse : elle peut conduire les directeurs du Théâtre de l'Œuvre à rendre de grands services.

Le désir d'encourager une utile initiative ne peut pourtant pas transformer *L'île grande* en chef-d'œuvre. Les décors d'Yvan Desny, la mise en scène de Teddy Bilis, le jeu des acteurs, de Jeanne Stora en particulier, prouvent qu'il est plus facile de trouver des jeunes metteurs en scène, des jeunes décorateurs, des jeunes acteurs de talent que des jeunes auteurs. Mme Henriette Valet est ou était téléphoniste à Colombes : sa pièce ne manque pas d'une certaine habileté mélodramatique. On souhaiterait des débutants qui n'aient pas l'air d'inventer de très vieilles choses.

On voudrait n'avoir à dire que du bien en quittant le Théâtre Moncey. Il y a aussi de bons acteurs et de bons décorateurs dans cette Compagnie « La Nef ». Il y a en M. Yves Jedvalle un metteur en scène ingénieux. Il y a surtout une vraie foi : ces comédiens savent que le théâtre exige beaucoup de travail, de continuelles recherches. Avant de leur

2. Dans un livre récent, *Frontières du Théâtre* (Éditions du Pavois), M. Paul Arnold consacre deux remarquables chapitres au théâtre mystique de Strindberg.

jeter la pierre, il faut d'abord souhaiter que leur zèle ne soit pas découragé par leur échec.

C'est certainement une erreur de jouer *Le dépit amoureux* en costumes modernes : il y a un tel écart entre la mimique accordée au texte et la mimique accordée aux vêtements ! Souligner le côté farce de la pièce et chercher tous les moyens de faire rire le parterre, ce n'est certes pas trahir Molière : du moins conviendrait-il de ne pas juxtaposer au dialogue de Molière une pantomime gratuite. Quant aux quatre tableaux de M. Yves Jedvalle, *La dernière marche du trône*, ils ont été écrits en captivité et joués dans un stalag. Mais ce qui est excellent dans certaines conditions ne l'est plus ailleurs. Un portrait de famille peut faire le meilleur effet dans un salon : il ne serait plus à sa place au Louvre. L'auteur n'est certes pas en mauvais chemin : la farce mêlée à la féerie, c'est une formule dramatique qui convient à notre temps; mais *La dernière marche du trône* reste un essai d'apprenti.

N'ayant pas suivi toutes les représentations, je ne prétends pas donner une vue d'ensemble du Concours des jeunes compagnies théâtrales, qui n'est d'ailleurs pas terminé au moment où j'écris cette chronique. Dès maintenant, il est permis de tirer quelques conclusions de l'expérience.

D'abord l'idée même de l'expérience est excellente. Tout effort de restauration dramatique en France doit s'appuyer sur ce qui existe. Or, ce qui existe est beaucoup plus important que ce qu'un Parisien pouvait soupçonner. Il y a dans plusieurs grandes villes des compagnies qui travaillent avec ardeur pour le plus grand bien d'un théâtre digne de ce nom. Elles doivent être aidées et encouragées. « N'oublions pas, écrit très justement Jacques Duchesne, que le théâtre de Paris ne vivra que d'une vie factice et difficile, si le théâtre est mort dans les provinces de France. »

Le choix des œuvres jouées par ces jeunes troupes indique, en général, la volonté de viser haut. Molière, Shakespeare, Musset, et, parmi les contemporains, Paul Claudel, Jean Giraudoux, Jean Anouilh, tels sont les noms qui reviennent le plus souvent sur leurs affiches. Peu de créations. Dans la mesure où ces troupes sont des centres d'apprentissage, il est normal qu'elles se mettent à l'école des maîtres.

Ces représentations, enfin, soulignent fortement la prépondérance de l'acteur dans la collaboration des arts qui « réalise » l'œuvre dramatique. A peu près partout, on sait fabriquer un décor pittoresque et spirituel, ou créer une atmosphère avec quelques accessoires. A peu près partout, on sait revêtir de jolis costumes et marier les couleurs. A peu près partout, on trouve des metteurs en scène qui donnent aux œuvres une présentation extérieure intelligente. Mais ce n'est là que l'aspect superficiel de la mise en scène; l'essentiel est dans le jeu, qui est comme la traduction de la pièce : or on ne peut traduire Shakespeare en français si l'on ignore le français. Jouer, c'est savoir articuler, savoir crier, pleurer, rire, savoir se tenir, se grimer... Il est très heureux que ces jeunes comédiens échappent au cabotinage d'un métier réduit à quelques recettes ; le plus grand service à leur rendre serait de les mettre en mesure d'apprendre le métier qui les délivrerait de leur inexpérience sans les rendre esclaves des recettes.

L'idéal, d'ailleurs, est sous nos yeux : les représentations d'*Horace* par la compagnie Noël Vincent.

Henri Gouhier.

AUXILIA

(Équipes Sociales de Malades)

« La charité intellectuelle est l'une des plus méconnues, et pourtant c'est l'une des plus nécessaires. »

Cette phrase que nous cueillons dans le témoignage d'une des élèves de nos cours d'*Auxilia* justifie à elle seule l'action que nous poursuivons depuis vingt ans en faveur des malades de longue durée.

Elle est née, cette action, de la charité avertie d'une paralysée incurable, peu connue, aujourd'hui rentrée à la Maison du Père : Marguerite Rivard. De son chariot d'allongée, c'est elle qui, la première, se préoccupe des besoins intellectuels des malades osseux. Elle a partagé la vie horizontale des Berckois; elle sait que rien n'est fait pour remplir leurs longues heures d'inaction, pour donner un aliment à leur esprit, un but à leur volonté. Elle voit pour eux le danger de l'oisiveté qui conduit, sinon à tous les vices, du moins à la paresse et à l'inertie, et avec une belle audace elle propose à ces malades des *cours par correspondance* gratuits. En quelques semaines, quatre à cinq cents malades s'inscrivent : Marguerite Rivard est débordée. Elle rencontre alors les Équipes Sociales, Garric, Deffontaines, Mlle Foncin, et leur demande d'adopter son *Auxilia* naissant, d'en faire une des branches des Équipes Sociales : les « Équipes Sociales de Malades ».

Les années passent. De Berck, *Auxilia* s'étend à presque tous les sanas de France, osseux d'abord, pulmonaires ensuite. En 1939, à la veille de la guerre, l'œuvre compte environ 3800 professeurs bénévoles et près de 6000 élèves. Toutes les matières figurent au programme de ces cours, depuis le français et le calcul élémentaires jusqu'à la préparation du baccalauréat, sans omettre les cours pratiques de sténo, de comptabilité, de dessin, d'hygiène, d'électricité, de mécanique, de dessin industriel, etc. Le grain de sénevé commence à devenir un grand arbre.

Puis c'est la guerre, l'exode, la France coupée en deux. Professeurs et élèves se perdent de vue, des sanas sont évacués... on a l'impression que toutes les mailles du filet se rompent. Patiemment, dans l'obscurité de l'occupation, les fils se rattrapent et se renouent, et, à la libération, *Auxilia* n'a pas à se remettre au travail : c'est déjà fait. Cependant, la pente est dure à remonter, et en cet été de 1946, les chiffres de 1939 ne sont pas encore atteints.

Les malades ne manquent pas, hélas ! Ils sont plus nombreux que jamais. Mais nos quelque 2600 professeurs ne suffisent pas à la tâche. Tâche humble et discrète, qui réclame une certaine abnégation, mais tâche bienfaisante entre toutes, qui consiste à redonner à un être désorienté le goût de la recherche, le goût de la lutte, le goût de la

vie. Tâche qui ne se situe pas sur le seul plan intellectuel : le professeur correspond avec un nombre restreint d'élèves, souvent un seul, afin de pouvoir leur donner plus et mieux qu'un enseignement : une aide morale par l'offre d'une amitié désintéressée. L'offre n'est pas toujours reçue du premier coup; mais elle l'est souvent, et nul n'a rendu un plus bel hommage à la valeur de l'action d'*Auxilia* que cette malade écrivant à son professeur : « Je sens en vous une amie attentive et bienveillante comme je n'en avais encore jamais rencontrée... »

L'offre est faite à tous, croyants et incroyants, catholiques ou chrétiens d'une autre confession, mais c'est la communauté de foi qui forme le lien le plus solide entre les professeurs dispersés aux quatre coins de l'horizon. Tout en respectant la personnalité du malade, le professeur voit en lui un membre souffrant de Jésus-Christ, et tient à honneur de le servir.

N'est-il pas un peu scandaleux qu'une telle œuvre manque d'ouvriers parce qu'elle n'est pas assez connue de ceux qui seraient susceptibles de lui apporter leur concours ?

Puisse cet appel contribuer pour sa part à faire cesser un tel scandale !

MARGUERITE PELECIER.

Pour tous renseignements et adhésions, écrire à Mlle Pelecier, 28, rue de l'Université, Paris. Permanence : 17, rue du Cherche-Midi (métro : Sèvres-Babylone et Saint-Sulpice), le samedi, de 17 à 19 heures. — De l'avis des spécialistes, le danger de contagion par correspondance est illusoire et ne dépasse pas les risques de la vie courante.

Imprimerie AUBIN. — LIGUGÉ (Vienne). — 8-46
D. L., 3e trimestre 1946. — Imprimeur, n°. 67

En proie aux critiques de sa paroisse, un curé disait : « Seule m'inquiète l'indifférence... je préfère la lutte. » Pareillement, les critiques qui ne peuvent viser que la mauvaise façon dont nous rendons témoignage nous sont salutaires, nous obligeant chaque fois à devenir davantage chrétiens. Au surplus, ne viennent-elles pas toutes de Pierre Hervé et de ses compagnons, mais plus d'une nous est adressée par des amis. Au lieu de nous indigner de voir les chrétiens s'accuser, reconnaissons à ce signe, avec le P. de Lubac, la vitalité de notre foi.

*Le dernier numéro d'*Esprit *nous en donne une nouvelle attestation. En supprimerions-nous la bouleversante conclusion de l'abbé Depierre, de* la Mission de Paris, *et les consultations fort actuelles de théologiens autorisés, que le seul empressement de tant de laïcs à répondre à l'enquête « sur les fidélités et les tourments qui se pressent autour du monde chrétien », attesterait l'espérance que tant d'hommes, aujourd'hui plus fortement que jamais, mettent dans le Christ.*

Monde chrétien, Monde moderne, *l'inadaptation prétendue du premier au second est de nos jours la raison dernière de toutes les attaques. Certains, nous croyant définitivement incapables de tout effort nouveau, nous jugent désormais disqualifiés. Tel n'est pas le point de vue d'*Esprit *qui ne souhaite au contraire de notre part qu'une réelle efficacité, et ne nous adresse de critiques que pour nous réveiller.*

Mais qu'entend-on par efficacité? Prétendrait-on que notre foi doit se donner pour tâche de rebâtir la cité, d'unir et de libérer les travailleurs, d'organiser la paix? Nous aurions trop beau jeu à répondre que l'Église est un royaume qui n'est pas de ce monde et qu'à s'engager dans les luttes terrestres, elle manquerait à l'essentiel de sa mission, à sa transcendance. A l'étonnement, peut-être grand, de cer-

tains, nous n'avons cessé depuis des mois de rappeler à ceux qui sont engagés dans les luttes temporelles que le service de la cité de Dieu est d'un autre ordre.

Mais le problème du rapport entre le monde moderne et le monde chrétien ne se résout pas par cette seule distinction.

Notre monde moderne n'est pas fait uniquement des tâches matérielles dans lesquelles chacun, pour un service requis, gagne son pain de chaque jour. Il ne se limite pas non plus aux nouvelles créations qui, donnant à l'homme de réaliser presque ce qui lui plaît, et d'assurer les échanges entre tous les points du globe, lui acquièrent chaque jour une emprise plus grande sur sa planète. Il ne sera même pas totalement défini lorsque nous aurons évoqué les organisations des peuples et des nations, ou le regroupement des masses par quoi s'affirme la solidarité des travailleurs. Ce monde moderne est comme tous les autres la condition et l'œuvre de l'homme que le Créateur anima de son souffle après l'avoir pétri de limon. Ce monde a donc une âme dont l'Église accueillera toujours les authentiques grandeurs.

Car l'âme du monde moderne ne connaît pas uniquement les hontes et les mesquineries. Peut-on sans sourire répéter pareil simplisme, si on en évoque l'emprise triomphante que l'humanité ne cesse d'avoir sur la terre qu'elle habite? Or cette emprise n'est possible que par l'action de vertus plus secrètes qu'il nous faut bien reconnaître en dépit de leur incomplétude. La recherche inlassable qui a doté l'homme de si grands pouvoirs ne nous est pas chère seulement par un nombre sans cesse croissant de vérités nouvelles, mais plus encore par la soif de connaître qui s'y manifeste, encore que la Vérité suprême paraisse, hélas! de moins en moins recherchée, de plus en plus méconnue. Que les luttes et les guerres, les déchirements chaque jour plus douloureux ne nous cachent pas non plus cet élan invincible vers une communauté fraternelle et cette faim de justice qui sont presque toujours au cœur de nos plus sanglantes disputes. Cette loi de l'homme même, notre siècle ne peut

la faire mentir : il ne lui est possible d'œuvrer que sous l'attrait de la Vérité et de l'Amour. Or de ceux-ci nous avons à être les témoins : pouvons-nous l'être si nous fermons les yeux aux visages que leur donne le rêve des hommes de notre temps?

J'entends bien que la Vérité et la Justice dont on parle autour de nous sont presque toujours une Vérité et une Justice mutilées, idoles désormais, qui menacent de conduire l'homme à un esclavage et à une guerre dont nous avons vu, dont nous craignons tant de revoir l'atroce réalité. Mais, de cela, le monde attend d'être sauvé, et de cela aussi le Christ est venu le sauver. En les arrachant à leurs fausses divinités, il nous faut conduire nos frères d'aujourd'hui à la Vérité, à la Justice, à l'Amour que toutes leurs recherches appellent obscurément. Y parviendrons-nous si nous demeurons étrangers à leurs détresses et à leurs aspirations?

Pourquoi ne parler que de nos frères?... Nous-mêmes, nous sommes de ce monde, et nous affecterions de le mépriser? C'est en ce XXe siècle que le Christ a voulu que nous découvrions, pour nous-mêmes comme pour les autres, la signification de la Création et de la Rédemption. Si nous n'embrassons pas l'homme d'aujourd'hui, et le monde de notre temps, croyons-nous, de ce fait, saisir ce que tous deux ont d'éternel? La vraie transcendance ne nous est accessible, en dépit que nous en ayons, qu'à partir des conditions qui nous sont imposées. Il n'est jamais possible à l'homme d'entrevoir les dimensions de l'œuvre de la Croix qu'en prenant avec autant de précision qu'il est en son pouvoir les dimensions du monde où la dresser.



Mais dès qu'il aura pris connaissance du monde qui le porte, le chrétien ne pourra prendre d'autre parti que de le scandaliser. Ce n'est pas pour le laisser à lui-même, en effet, qu'il en a pris la mesure, c'est pour le sauver, pour l'arracher aux insuffisances de sa nature et aux trahisons de son vouloir.

Comment pourrait-on trouver le chrétien à la hauteur de

sa tâche? Être pleinement homme, et, oserions-nous dire, être pleinement Dieu. Que le chrétien, dès lors, connaisse, aussi bien que les autres, pas mieux que les autres, le monde où il doit vivre. Mais qu'il y vive, autant qu'il est humainement possible, selon la loi d'amour dont il est le témoin. Et qu'en dépit de son échec, en raison même de cet échec, il croie, qu'il croie de toutes ses forces dans le seul médiateur : Jésus-Christ. Peu importe sa gaucherie.

*Ou plutôt elle importe et sera un bienfait. Il serait coupé de ses frères, s'il n'était gauche en son témoignage de Jésus-Christ. Peut-être, au contraire, réalisera-t-il ainsi ce nouveau type d'apôtre dont l'abbé Godin, mort, mais sans cesse présent tout au long de la recherche d'*Esprit*, nous a fait entrevoir la formule. Car il serait trop pharisien de croire que c'est la condition de quelques-uns, victimes de milieux défavorisés et d'éducations défectueuses, et non point la condition commune des chrétiens, de ne pouvoir atteindre à la perfection réclamée par l'Évangile qui nous fut confié. Le chrétien sera donc ce* militant intermédiaire *qui n'attend pas d'être un saint pour témoigner de Jésus-Christ; ses défauts même réaliseront un contact plus étroit avec ses frères. Le «* militant intermédiaire *», il dépend de nous que ce soit vous et moi, et plus encore nous tous ensemble, nous le monde chrétien, dont les faiblesses, si elles ne sont que celles de l'humanité de notre temps, peuvent n'être que le meilleur moyen d'entrer en contact avec le monde moderne, pour étancher sa soif.*

Et les critiques ne cesseront pas... Le monde ne cessera jamais de rire — on l'excuse — de cette poignée d' « avortons », de cette poignée de « Paul » qui, aussi faibles que les autres, prétendent apporter le salut. Mais s'ils ont les faiblesses mêmes dont souffre leur monde dans sa quête de la Justice et de la Vérité, et s'ils sont quand même avec Dieu, ne seront-ils pas les meilleurs témoins de l'Infinie Miséricorde pour notre monde de péché?

CHRISTIANUS.

ÉGLISE ET CHRÉTIENTÉ

MICHEL CARROUGES. *L'avenir de l'athéisme.*

Jusqu'où l'humanité peut-elle s'élever par ses seules forces dans sa tentative de métamorphoser la vie sans le concours de Dieu ? Jusqu'où peut monter le sommet de Babel ?

H.-S. DAVIS. *Le Christ dans la spiritualité non conformiste.*

Dans la belle série de conférences : « Prière et unité », données à Oxford en janvier 1942, celle que nous publions a été jugée, par de bons théologiens anglais et français, d'un « œcuménsme » exact et profond. Elle a pour auteur Rd. Davis, recteur du grand séminaire d'Oscott. Suit une note d'un maître de la théologie non conformiste.

Témoignages sur la spiritualité moderne du Dr Jouvenroux, par le P. CARRÉ

LIVRES

AZIMUTHS

L'AVENIR DE L'ATHEISME

La divinité de l'homme est un vain rêve déjà démenti par le seul fait inéluctable de la condition humaine, mais l'avenir n'est-il pas le refuge par excellence des espoirs les plus fous ? Ce qui est l'erreur d'aujourd'hui ne sera-t-il pas la vérité de demain ? Si l'homme n'est pas un dieu en soi et non plus un dieu *hic et nunc*, ne peut-il être un dieu en devenir ?

Un tel concept est contradictoire et absurde; mais fût-il cent fois détruit, il tend toujours à renaître de ses cendres, car le désir qui l'engendre ne cesse lui-même de prospérer dans le fond souterrain de l'esprit. Il se réconforte en outre des immenses perspectives ouvertes à l'homme moderne par ses entreprises de domination et de transfiguration de la vie. Leurs succès partiels mais incessants lui donnent foi en un progrès indéfini, et c'est par là qu'il prétend trouver une issue possible hors de l'impasse où nous pensions l'enfermer. A défaut de l'infini il se satisfera de l'indéfini. Faute de devenir un dieu, il deviendra un surhomme. En tout cas, pense-t-il, l'horizon ne cessera de reculer devant sa marche victorieuse; une vie toujours plus vaste et merveilleuse s'ouvrira sous ses pas. Qu'importe alors ces distinctions entre l'infini et l'indéfini, entre le divin et le surhumain! D'où nous sommes placés dans l'histoire de l'humanité, comment pourrions-nous faire une distinction précise et surtout concrète entre ces deux formes d'avenir ? L'une et l'autre se perdent côte à côte dans un prodigieux éloignement. Ne faut-il pas rejeter ici toute distinction, comme une vaine subtilité de théologie ?

C'est pourtant ce problème que nous allons aborder par son côté le plus concret. Nous voulons savoir jusqu'où l'humanité peut s'élever par ses seules forces dans sa tentative de

métamorphoser la vie sans le concours de Dieu. Jusqu'où peut monter le sommet de Babel ?

Cette question peut sembler oiseuse puisque par définition, pour les prométhéens, Babel peut s'élever jusqu'au firmament, tandis que, pour les chrétiens, il n'est pas douteux que cette entreprise soit vaine.

Une telle entreprise de conquête de l'infini est condamnée par le seul fait que l'homme se trouve dans la situation de la tenter. Mais au point de vue pratique, le système du Tout ou Rien serait absolument hors de saison. Si l'athéisme théorique et les buts suprêmes de l'antithéisme sont de simples duperies impuissantes à changer la réalité, tout au contraire, la pratique de l'athéisme n'est que trop certainement réalisable, car l'homme jouit de la terrible liberté de vivre sans Dieu et de se construire un cosmos luciférien. C'est pourquoi la construction de Babel est un mythe, mais quand même en voie de réalisation. La Tour est toujours inachevée et inachevable, toujours en échec, par conséquent, mais toujours en voie de réalisation. La question très particulière qui se pose en ce moment pour nous est de savoir jusqu'à quel maximum de hauteur pourra s'élever la citadelle du surhomme. Par là seulement nous pourrons apporter une réponse concrète aux ambitions démesurées des prométhéens.

L'apogée de l'humanité dans l'athéisme

Le monde a été livré à l'homme par Dieu et, malgré la Chute, Dieu n'a point repris sa parole. L'homme a entraîné le monde dans cette Chute, mais le monde lui demeure comme un champ de conquête. Il n'y a point de limite à la maîtrise du monde par l'homme. Les promesses du surhomme ne sont pas mensongères à cet égard et c'est sottise que de les rejeter comme invraisemblables.

Certes, la façon dont le surhomme proclame ses ambitions n'est pas pure. Ses prophéties de mainmise sur le monde sont entachées de prétention à la déification qui embrouillent le problème, mais nous n'en tiendrons pas compte pour l'instant. Outre cela, il faut faire la part entre ce qui est fable pure et pronostic véritable, si audacieux qu'il puisse

sembler. Du rêve d'Icare à celui du capitaine Nemo, bien des souhaits invraisemblables de l'humanité se sont réalisés. Demain nous verrons naître véritablement dans le monde d'étranges magiciens semblables à ces inquiétants docteurs que furent Faust, Frankenstein, Ox et Moreau. Fogar et le professeur Canterel habiteront parmi nous. On est trop souvent porté à ne retenir que le décor extravagant de ces mythes ou la faiblesse de leurs justifications théoriques, pourtant le fond dont ils émanent c'est la conjonction des désirs humains et des succès toujours croissants de la science et il est imprudent de les prendre à la légère.

N'est-il pas devenu évident depuis cent ans que l'homme avance d'un pas irrésistible vers la possession totale de la nature ? Dans un autre ordre, les progrès des sciences biologiques ne font que commencer. De même l'homme parviendra à la domination complète de la nature mentale. L'Occident est resté très en retard dans ce domaine, mais il s'y éveille et l'on peut attendre de la conjonction de son esprit méthodique avec la longue patience de l'Asie un brusque et rapide progrès de cet autre type de science. Il viendra un jour où la maîtrise de la concentration de l'esprit, de la télépsychie, des prémonitions et de toutes les formes de voyance donnera aux hommes une puissance illimitée.

Que faut-il donc de plus à l'humanité ? D'où viendrait donc une limite à sa puissance et à son bonheur ? Tous les ordres de réalité ne lui seront-ils pas ainsi soumis ? Cet avènement d'une surhumanité victorieuse de la totalité du cosmos, n'est-ce pas l'équivalent de la déification ?

Nous croyants, nous ne pouvons croire à la résurrection des morts par l'homme; mais, supposons le contraire pour simplifier la discussion : aussitôt le pouvoir de l'homme sur le monde semblera devenu parfaitement total, et toutefois dans l'hypothèse de l'athéisme, où nous situons le débat, cela ne changera rien aux perspectives déjà ouvertes, il en résultera seulement ce surcroît de perfection que les morts d'il y a deux mille ans eux-mêmes pourront participer à l'apothéose future de l'humanité. Tous les morts rentreraient ainsi dans le circuit de la vie terrestre. La totalité du cosmos serait livrée à l'humanité plénière. Un tel idéal ne serait-il pas indépassable ?

Les croyants seront tentés de penser qu'un décret vengeur

de Dieu ne manquerait pas de briser cette orgueilleuse entreprise; mais les athées ne peuvent que rire des menaces promulguées au nom d'un Dieu auquel ils ne croient pas. Et puis pourquoi cet arbitraire ? Ne sortons pas du cadre des perspectives de l'athéisme. Il faut donc admettre avec les prométhéens le caractère total de la prise de possession du monde par l'humanité future.

Est-ce que pour autant l'homme sera Dieu ou du moins une quasi-divinité ? Il s'en faut de beaucoup.

Les forces indestructibles de la création

Le privilège du Dieu personnel et créateur *ex nihilo* est de connaître une félicité, une liberté et une puissance sans bornes. Cette perfection absolue, l'homme né au sein d'un monde antérieur à lui-même ne peut la connaître. Tout ce qu'il peut rêver, c'est de pétrir et de repétrir à sa guise cet univers, comme un démiurge gouvernerait le chaos. C'est cette vision qui se trouve au fond de sa pensée quand il prétend conquérir un état comparable à celui d'une divinité. Mais cela même est impossible.

L'expansion prodigieuse de la puissance humaine à notre époque nous trompe facilement à cet égard. Comme elle ajoute tous les jours quelque nouvelle conquête à son empire, nous supposons naïvement non pas seulement qu'elle pourra continuer longtemps ou même toujours de le faire (ce qui serait défendable), mais surtout que rien n'est à l'abri de ses entreprises. Nous sommes tentés de croire que rien dans le *Fiat* divin n'est irrévocable. Si Celui qui est le Créateur et la Vérité n'est qu'un vain mot, de même le *Fiat* de la Genèse n'est que littérature, seule reste la nature matérielle et mentale livrée tout entière à nos entreprises. Et pourtant c'est là même que nous pouvons constater le mensonge de l'athéisme. Peut-être pouvons-nous construire une Babel cosmique dont les étages ne cessent de monter toujours plus haut, mais les assises de cette Babel seront toujours le monde créé par Dieu, et en outre son sommet aura beau monter éternellement, il ne mettra jamais l'homme de plain-pied avec la divinité.

Il y aurait là toute une étude à entreprendre sur la distinc-

tion à faire entre les modifications que l'homme peut opérer dans l'univers et les assises à jamais irrévocables de l'être. Mais ce serait dépasser de beaucoup les limites du présent travail. Nous avons au contraire à insister sur un autre aspect de la question.

Qu'on remarque en effet les termes dont nous avons dû nous servir pour définir les perspectives de l'apogée de l'humanité future : nous avons dit que l'homme se soumettrait les trois domaines entre lesquels toute la réalité de ce monde se répartit : le matériel, le physiologique et le mental. Négligeons par hypothèse tout ce que nous venons de dire il y a une seconde; admettons que l'empire de l'homme sur cette triple face de toute la nature soit absolu, comment peut-on en conclure que l'homme atteint par ce seul fait à égaler la félicité et la toute-puissance divines ?

Ce seul mot de Nature est bien révélateur! Rien d'autre n'existe aux yeux d'un athée. Dès lors comment penserait-il que quelque chose puisse manquer à la puissance et au bonheur de l'humanité, puisque tout, par définition, lui serait livré. Dieu lui-même ne peut être un obstacle s'il n'existe pas et que, même s'il existe, il s'est séparé de l'humanité, et que celle-ci, par l'athéisme, a tranché tous les liens qui pourraient la réunir à lui. D'où viendrait donc l'impossible ennemi qui troublerait le règne du surhomme ? Ne serait-ce pas un inconsistant fantôme jailli des hallucinations d'un cerveau religieux ?

Tout au contraire, il n'est point d'ennemi plus redoutablement vivant, car c'est l'homme lui-même.

L'identité.

Point de prométhéisme sans négation de l'identité et sans affirmation corollaire de la métamorphose infinie de l'homme. Le poète prométhéen, comme le rêveur de Baudelaire, se croit devenu Dieu. Il recherche avec passion les états qui lui donnent la sensation de cette aliénation bienheureuse. De là le prestige extraordinaire, sur tant d'êtres, de l'érotisme, des fêtes primitives, de tous les états collectifs d'effervescence, comme Durkheim en a étudié, des extases et des illuminations intérieures. Dans tous ces cas, il y a altération du sentiment du moi, abolition du sang-froid et

de la critique, éclipse du moi par des états fascinants, mais non point destruction du moi qui les éprouve et qui d'ailleurs s'en souvient.

Qu'on y prenne garde : malgré le caractère collectif de la sensation de métamorphose et d'extase insufflée par la fête, elle n'a pas plus de valeur objective que l'exaltation d'un rêveur solitaire. Car le talon d'Achille du géant dionysiaque et multicéphale qu'est la fête, c'est qu'il n'est composé que par des subjectivités associées, mais non fusionnées. L'homme qui refusait la transcendance de Dieu et la communication avec ce Dieu a pensé devenir transcendant par rapport à lui-même et se fondre dans la communication interhumaine du dionysisme, mais cette pseudo-fusion des êtres n'est qu'une confusion momentanée du jugement. L'homme n'a point franchi le seuil de son existence individuelle; il a seulement perdu la claire conscience de ses frontières grâce à cet

> élément léthargique [...] qui est inhérent à l'extase dionysiaque [...], abîme d'oubli (qui) sépare le monde de la réalité quotidienne et le monde de la réalité dionysiaque (Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, p. 43).

Que l'homme se ressaisisse une seconde au milieu de la fête et celle-ci, en un instant aussi bref, est vouée à la débâcle : l'homme retrouve ses limites et sa froideur habituelles : tous les éléments de la fête s'en vont autour de lui à la dérive, morcelés et refroidis.

Vainement le panthéisme, ou, plus explicitement, le monisme spiritualiste, prétend briser le cadre de l'identité humaine. Vainement il affirme que le propre de l'autodéification et des extases qui d'après lui en sont le chemin serait de le faire sortir de son Moi et de l'unir aux autres esprits dans la communion d'amour d'une psyché universelle : par exemple dans cette Église gnostique dont rêvait Hegel.

Cette thèse ne résulte d'aucune expérience probante, mais au contraire des idées préconçues qui fondent la foi dans le panthéisme : la haine du vrai Dieu et le besoin de lui substituer un Quelque Chose de divin.

> Ceux qui veillent, a dit Héraclite, ont un monde commun, mais ceux qui dorment se détournent chacun dans son monde particulier. (cf. Burnet, *L'aurore de la philosophie grecque*, p. 156).

Ainsi chacun, dans son rêve d'autodéification, ne songe qu'à la sienne propre, car il est plein seulement de l'existence de son propre moi et de son importance personnelle; il a l'impression de devenir supra-réel et tout-puissant dans la mesure même où les autres s'estompent et deviennent des fantômes. Il y a là une corrélation indissoluble. Ce n'est pas sur la place publique et moins encore en affrontant l'hostilité de la nature et des autres hommes que l'apprenti-dieu entreprend ses travaux olympiques, mais dans ses méditations solitaires et tout au plus dans le champ électif de ses fanatiques. Les conditions de ses expériences sont déjà un démenti à ses conclusions puisqu'elles s'effectuent dans des conditions exactement contraires à ce qu'il faudrait pour qu'elle fût probante. On ne peut s'étonner que le moine épris de Dieu ou l'affamé du nirvana s'enfoncent dans la solitude, mais qu'est-ce que ce titan qui n'éprouve sa force que dans le désert ?

Où et à quel moment le panthéiste et l'extatique ont-ils éprouvé la fusion de leur moi et de celui d'autrui dans le sein d'une unité supérieure ? Les extases de quelques instants magiques ne procurent point cette fusion ni celle de l'homme et du monde; il y a simplement là le phénomène d'une transparence du moi devenu extraordinairement réceptif qui s'ouvre à une participation passionnée devant toutes choses, mais loin d'être annihilé (sinon comment reviendrait-il à lui ?) il ne fait qu'attirer toutes choses en lui pour mieux en jouir et les dominer en rêve. Il a disparu de la scène en tant qu'objet, mais il est là, dans la coulisse, plus présent que jamais, comme sujet. Il a une feinte passivité, car s'il est en partie transparent jusqu'à l'anéantissement pour laisser toutes choses se manifester en lui, il n'en est, secrètement, que plus actif. pour endiguer sa propre puissance et faire place en lui à ces manifestations. Même s'il va jusqu'au spectacle du néant, quelle plus grande manifestation de puissance que d'arriver à refouler sa propre vie, d'être le maître de ses propres manifestations à soi-même ? A aucun moment il n'y a vraiment mort du moi; il y a simplement, ce qui est d'ailleurs étonnant, un protéisme inouï de la conscience. Il y a participation et non pas fusion, ce qui est tout différent, car dans la participation il y a une

dilatation merveilleuse du moi qui peut lui donner une telle sensation de dépaysement et d'enrichissement qu'il se perd dans sa propre immensité, mais c'est tout le contraire d'une fusion qui serait une véritable suppression du moi. L'idée de la fusion proprement dite est impensable dès qu'on veut l'appliquer au moi. Si du moins l'on ne veut pas parler du moi comme signifiant une forme égoïste de conscience, mais du moi pur, c'est-à-dire de la conscience. Il peut y avoir participation des consciences, communication entre elles, communion même, mais non fusion laissant quand même subsister la conscience. Le moi est par excellence ce qui ne peut pas se fondre. Ce qui fait la personne, c'est d'être conscience, d'être un être qui se rapporte à soi-même et qui se sent distinct du monde et des autruis, bien qu'immergé au milieu d'eux. Un moi qui cesserait d'être moi pour devenir un autrui, cela ne présente aucun sens, c'est une autonégation. Là encore la seule position extrême mais justifiable est celle de l'enfouissement de l'activité du moi dans le nirvana qui peut être un néant d'activité manifesté, mais non un néant d'être, car il n'est pas au pouvoir de la créature de se détruire totalement.

Au surplus, le moi qui professe le panthéisme, qui croit s'être identifié au monde, à autrui, à Dieu, au néant, selon ses désirs, s'il peut y communier profondément en son for intérieur, s'il a pu devenir spirituellement en son for intérieur, l'autre en tant qu'autre en son for intérieur, selon la plus pure doctrine thomiste de la connaissance, n'a pas perdu pour autant sa qualité de moi, lors de ses expériences; bien au contraire, puisque c'est précisément sa conscience inaliénable qui a éprouvé ces expériences. Par là il sort des murailles de son propre être pour communier avec l'univers, sans toutefois s'y noyer. Le plus grand apôtre de la négation du moi a le moyen de s'en convaincre s'il veut réfléchir que c'est son propre moi qui se souvient des plus extrêmes extases et les évoque si nébuleusement que ce soit. Si ténu que soit ce fil, il est indestructible et il témoigne en même temps de l'indestructibilité du moi.

A la vérité, loin de disparaître dans l'expérience panthéiste ou athée, le moi s'exacerbe. Son pôle est le « Je suis devenu Dieu » du rêveur; alors, en effet, il croit avoir fusionné avec le Tout (le seul Dieu qu'il admette), mais en

fait le moi a seulement déplacé l'assiette habituelle de la conscience. Au lieu de se situer sur l'arête des dures réalités, entre l'homme et la nature, entre moi et autrui, entre le spirituel et le matériel, la conscience s'est retirée en deçà de ce seuil commun d'où bifurquent tous les mondes, il découvre à l'intérieur de lui-même les immenses richesses qu'il avait retirées de sa participation à la vie du monde, il ne les perçoit plus comme souvenirs ou comme perceptions de son propre moi, mais comme présence et immensité immédiates. Il plane sur le monde surtout à travers ses souvenirs, parfois par quelque phénomène de télépsychie, mais il s'abandonne à ses visions à tel point qu'il s'identifie sans réserve à elles, comme le spectateur devant l'écran où se déroule le film est devenu lui-même illusoirement la bataille ou la tempête qui s'y déroule.

Il occupe ainsi non moins illusoirement la place de Dieu. Et la force mystérieuse d'amour et d'unité qui lui paraît rassembler toutes choses en un seul Tout vivant et divin qui ne s'impose plus à lui, mais rayonne délicieusement de toutes parts, c'est simplement celle de son propre esprit, c'est son propre amour pour lui-même, et dans le sein de cet égoïsme viennent aussi errer ses passions pour le monde ou pour autrui, bonnes et mauvaises.

Mais qu'il vienne à se réveiller et à sortir au dehors, qu'il quitte ce champ de rêve pour descendre dans la rue, alors comme il subit avec colère ou désespoir ce vent froid qui le glace et l'indifférence des autres hommes. Quoi de plus frappant que l'impuissance à agir sur le monde chez tous ces rêveurs sublimes qui ont cru posséder le monde entier dans leur propre moi!

Comme tout se renverse étrangement; ces autruis qui étaient de simples fantômes deviennent, au contraire, un obstacle insurmontable. Mais le rêveur se révolte, il voudrait en faire pure matière pour sa domination. De là le mystérieux amour devient cruauté; l'idéalisme, matérialisme; l'on passe de l'un à l'autre en suivant des sautes chaotiques. L'identité du rêveur, telle qu'elle peut relever d'une fiche anthropométrique, lui redevient une tunique de Nessus qu'il voudrait arracher. Aussitôt s'amorce un terrible conflit entre le moi et l'humanité. L'unité communielle à laquelle on a tant rêvé se déchire pour laisser place

à la négation sadiste d'autrui. Tout ce que l'homme avait voulu chasser de la réalité revient à la surface après avoir été illusoirement englouti dans le rêve, mais entre alors en hostilités violentes avec ce moi qui avait prétendu le submerger. Alors se révèle qu'il n'y a point de Contre-Église, mais une émeute anarchique d'ennemis.

Oui, le moi est indestructible. Faust, avant les romantiques et les surréalistes, avait rêvé le contraire en voulant se faire surhomme et rivaliser avec Dieu. Pourtant il ne pouvait s'affranchir de son moi, car son drame, tout comme celui de Job, se débattait entre Dieu et l'esprit infernal, et il se retrouvait toujours en fin de compte devant sa conscience, au grand dépit de son mauvais génie. Et cependant, c'est ce Méphistophélès lui-même qui prit soin de lui rappeler un jour cette amère vérité :

Tu es, au bout du compte, ce que tu es (I, p. 58).

La liberté.

Ici, plus que jamais, l'esprit se venge de ses négateurs. Et ceux-ci ne sont pas seulement les matérialistes, mais aussi ceux qui réduisent l'esprit à n'être que la part mentale de la nature. Car ces derniers eux aussi peuvent penser que toute nature pouvant être dominée, tout sera dominé. Or s'il est vrai que l'esprit humain est pour une grande part une nature, il est aussi plus profondément quelque chose d'aussi purement spirituel que le point mathématique est idéalement dépourvu de dimensions. On ne peut l'appeler en cela surnaturel, à cause du sens précis et différent de ce mot dans le langage religieux, mais il est surnaturel, métaphysiquement parlant, c'est-à-dire transcendant à toute nature, fût-ce à la sienne propre. Et l'aspect essentiel de cet être de l'esprit humain, c'est sa liberté indomptable.

Suprême ironie, c'est par cela qu'il est le plus prodigieusement une image de Dieu et qu'il éprouve le désir de la déification, mais c'est par là même qu'il lui est plus que par toute autre chose impossible de se déifier lui-même. Dieu est la source de tout être et la source de toute déification, dès que l'homme se détourne de lui, il se confine dans les limites de la nature ou s'enlise dans le néant.

Mais, comment se manifeste ce pouvoir ruineux de la liberté pour l'homme qui se détourne de Dieu ?

Si l'homme n'était point le siège d'un inépuisable explosif de liberté, il serait capable, comme les pierres, les animaux et les étoiles, de s'encastrer harmonieusement dans le tout cosmique. Il n'y aurait point de fissure dans le palais de cristal. Mais il y a dans l'homme un X mystérieux qui n'est ni substance ni repos, une inadéquation éternelle de son être par rapport à lui-même, un besoin incessant de métamorphose et de dépassement qui le laisse toujours insatisfait. C'est ce pouvoir qui permettra à l'homme une ascension infinie dans la vie divine. Mais là est le seul monde où l'insatisfaction puisse être liée au bonheur. Dès lors que cette liberté s'oppose à Dieu, elle se retourne contre elle-même d'abord; car elle se prive des trésors célestes qui dépassent à l'infini ceux du cosmos tout entier, et ensuite, car elle ne peut trouver aucune satisfaction en ce monde, mais au fur et à mesure qu'elle s'élève vers le faîte de la puissance, elle en découvre la vanité avec une insatisfaction toujours renaissante et de plus en plus douloureuse.

Dans la fièvre de l'action et des projets, on peut se dissimuler momentanément cette situation de l'homme, mais plus l'homme approchera de la domination totale du cosmos et plus il sera atrocement conscient de ce désastre concomitant. Balzac a écrit là-dessus une page d'une admirable lucidité :

En puisant à pleines mains dans le trésor des voluptés humaines, il en atteignit promptement le fond. Cette énorme puissance, en un instant appréhendée, fut en un instant exercée, jugée, usée... Ses facultés agrandies avaient changé les rapports qui existaient auparavant entre le monde et lui... Les femmes et la bonne chère furent deux plaisirs si complètement assouvis, du moment ou il put les goûter de manière à se trouver au-delà du plaisir, qu'il n'eut plus envie ni de manger, ni d'aimer... Riche de toute la terre, et pouvant la franchir d'un bond, la richesse et le pouvoir ne signifièrent plus rien pour lui... Les insensés qui souhaitent la puissance des démons, la jugent avec leurs idées d'hommes, sans prévoir qu'ils endosseront les idées du démon en prenant son pouvoir, qu'ils resteront hommes et au milieu d'êtres qui ne peuvent plus les comprendre. Le Néron inédit qui rêve de faire brûler Paris pour sa distraction, comme on donne au théâtre le spectacle fictif d'un incendie, ne se doute pas que Paris deviendra pour lui ce qu'est pour un voyageur pressé la fourmillière qui borde un chemin. Les sciences furent pour Casta-

nier ce qu'est un logogriphe pour qui en sait le mot... Il se sentit à l'étroit sur la terre, car son infernale puissance le faisait assister au spectacle de la création dont il entrevoyait les causes et les fins (*Melmoth réconcilié*).

Qu'on n'objecte pas qu'un homme, même athée, peut rechercher la sagesse et apaiser en lui ce déchaînement de sa liberté. Car cela est vrai, mais situé hors du problème. Où donc en effet l'homme puisera-t-il cet esprit de sagesse : ce ne peut être dans l'athéisme, car il ne peut enseigner que la pseudo-morale sans impératif de l'utilitarisme; ce ne peut être que dans une invisible participation à la grâce divine, mais alors il ne s'agit plus de l'athéisme à l'état pur.

Même la possession totale de la nature intérieure ne peut engendrer la perfection de la sagesse. Il n'y a aucune mesure commune entre la connaissance du cosmos et la maîtrise de la liberté. L'Inde a inventé d'admirables techniques pour la maîtrise du mental, mais ce n'est pas la même chose. Nous sommes toujours libres de suivre ou de ne pas suivre ces techniques et même de les employer à des fins de purification et d'apaisement, ou au contraire à des fins de destruction, de perversion, d'envoûtement, en un mot pour la magie noire. Dans toute la littérature indoue, on trouve en effet des mises en garde contre ce mauvais usage des pouvoirs supranormaux. Chez les plus purs de ses mystiques, on trouve même une défiance systématique à l'égard de toute recherche des pouvoirs.

Aucune science, aucune technique, aucun génie ne peuvent protéger un être libre contre le délire de sa liberté. Il n'y a pas de sainteté mécanique, et les pires perversions sont le fait de ceux qui, s'étant élevés le plus haut dans la vertu, sont retombés dans le mal. Toutes ces techniques sont d'ailleurs relativement bien armées contre la tyrannie de ce qui est la chair au sens propre, c'est-à-dire contre les appétits des sens, mais quelle technique serait-il possible d'inventer pour se mettre définitivement à l'abri de l'orgueil? Il n'y en a point, et pourtant c'est la plus grande tentation des esprits qui se sont élevés le plus haut au-dessus des autres infirmités de l'homme, et c'est lui qui peut toujours réveiller les pires tentations.

Jusqu'à la fin des temps, la liberté de l'homme sera toujours tentée de se livrer à toutes les formes de l'hybris, et elle ne cessera de se débattre dans le grand drame du bien et du mal, de se plonger dans toutes les formes d'excès possibles, de se purifier, puis de recommencer à nouveau les cycles entremêlés de ses variations.

L'homme ne peut trouver ici-bas de repos et d'équilibre parfait; même s'il y atteint un instant, il est tenté de détruire aussitôt lui-même cette éphémère réussite.

La discorde.

Pour effectuer un retour complet à la réalité concrète et mesurer les véritables perspectives ouvertes à l'avenir de l'humanité par l'athéisme, il ne suffit pas d'opposer l'identité et la liberté de l'homme vivant à l'harmonieuse toute-puissance de l'homme idéal, il faut encore opposer la multiplicité des hommes réels à l'unité de l'homme abstrait ou à celle du rêveur.

Le surhomme et la surhumanité dont parlent les prométhéens ne sont que des fictions abstraites. Ce qui existera demain comme aujourd'hui, c'est une multiplicité innombrable d'individus. Si l'on veut poser d'une manière vraiment concrète le problème de la déification, c'est seulement de cette façon qu'il convient de le faire, il faut affronter cette terrible difficulté : la concurrence entre eux d'une multitude de rivaux dans la conquête de la déification. C'est la guerre des dieux qui commence.

S'il y a dans chaque individu un principe d'exaspération qui peut le déchirer lui-même jusque dans la solitude, combien davantage il déchire l'humanité en opposant les hommes les uns aux autres! Bien entendu, l'homme isolé ne pourrait jamais prétendre s'élever jusqu'à la domination de la nature, et il existe effectivement un certain degré de coopération de tous les hommes qui est le levier essentiel du progrès, mais cela n'empêche qu'il y ait une rivalité incessante qui les oppose et qui les pousse à se disputer sans cesse les fruits du progrès.

La Bible elle-même ne nous indique-t-elle pas la cause essentielle de l'échec de Babel : non pas la hauteur de la

construction, le manque de matériaux, l'incompétence des architectes, quelque cataclysme, mais la confusion des langues, c'est-à-dire la mésentente des hommes, et c'est toujours la même cause qui empêchera la coalition des athées de réaliser non seulement sa propre déification, mais même l'harmonie d'un bonheur surhumain et analogue à l'harmonie trinitaire.

On ne prend pas garde en effet qu'en supprimant l'idée d'un seul Dieu créateur et en proposant, sous couleur de panthéisme ou d'athéisme, à tous les hommes, l'accès à la déification, on revient en fait au polythéisme, avec sa foule de dieux qui demeurent soumis non seulement au Fatum, mais aussi à la Discorde.

L'idée de Dieu, c'est-à-dire d'un Être parfait et absolu impose le monothéisme; c'est d'une nécessité logique aussi certaine que celle d'accorder trois angles à un triangle. Deux Dieux parfaits et absolus, c'est absurde, car ils se limiteraient réciproquement, ce qui va contre la définition elle-même. L'idée du polythéisme rabaisse, comme on l'a dit souvent, la majesté divine; mais c'est trop peu dire, car elle dénature l'idée même de la Divinité. Multiplier les Dieux, c'est diviser la Toute-Puissance, c'est donc poser au même moment le principe d'une limitation des puissances, ce qui est un non-sens.

Il en va des surhommes comme des dieux du paganisme. Proposer à un seul homme l'autodéification, c'est déjà une vaine entreprise, mais la proposer à tous les hommes, c'est altérer complètement le but envisagé, c'est saper le fondement même de l'entreprise.

Bien entendu, l'homme qui médite sa propre déification n'aperçoit pas cette contradiction, car dans son rêve orgueilleux, il voit seulement l'élan général de l'humanité vers un but prodigieux; et au-dessus, la troupe ardente des esprits auxquels le lie la sympathie, et, plus haut encore, son propre Moi devenu un Moi suprême. De ce point de vue, l'athéisme ne lui paraît point du tout un polythéisme, et ce n'est qu'un monothéisme, conscient ou non, mais à son propre profit. Et pourquoi, après tout, n'est-ce pas Moi qui suis Dieu ? s'écrie-t-il dans sa naïveté. Ce n'est pas un cri fictif; Nietzsche ne s'est-il pas exclamé : « Comment supporterais-je de n'être point Dieu ? » Qu'on ne s'avise pas de

croire à une aberration particulière, ce fut en la personne d'Adam, le péché de toute l'humanité qui voulut être l'égale de Dieu. L'athéisme n'est que l'ultime perfectionnement de ce projet : l'homme se rend compte qu'il ne peut y avoir deux divinités rivales. Pour que l'humanité règne, il faut que l'ancien Dieu périsse.

Mais cette position n'est qu'un leurre, elle ne se soutient que dans le for intérieur : Dieu disparu, l'unité de l'humanité n'a plus aucun fondement et dès lors que l'homme s'aventure sur le chemin de la déification impie, il entre en conflit avec ses semblables pour le même motif qu'il était entré en conflit avec Dieu, mais cette fois il se heurte au fait que la réalité des autres hommes n'est pas niable comme celle de Dieu et qu'il ne peut éluder leur présence et leur compétition. Il sait que pour sa déification il a besoin du concours de toute l'humanité, mais il veut accaparer ce travail à son seul profit.

Il serait du plus grand intérêt de reprendre ici dans cette nouvelle perspective les admirables méditations de Moelher sur la communauté des hommes dans l'Église et leur désunion au dehors. Pour lui le propre de l'hérésie est

d'élever l'individualité limitée de son auteur à l'universalité (*L'unité de l'Église*, p. 139).

Universalité illusoire, mais tyrannique. Cet esprit de désunion est la marque typique de l'action luciférienne.

L'ambition du Moi de l'athée prométhéen ne lui laisse guère de liberté d'esprit pour s'intéresser au sort des multitudes dont il n'a posé le droit à l'autodéification que d'une manière formelle. Il s'y intéresse aussi peu que le capitaliste libéral se préoccupe de savoir si la libération politique de ses salariés est ou non un vain mot.

Mais si nous sortons de ce point de vue égoïste et si nous nous plaçons au seul point de vue admissible en fait et en droit, qui est celui de l'humanité entière, nous voyons que le principe de l'autodéification ne conduit l'humanité qu'à cette monstruosité qu'il faut bien appeler l'anarchothéisme, c'est-à-dire à une multitude de Tout-Puissants, ce qui est le plus absurde non-sens qu'on puisse inventer.

La grande leçon de la pièce de Sartre, *Huis-Clos*, c'est

de montrer que livrée à elle-même l'humanité ne peut finalement que se déchirer. Même sans présence visible des démons, elle est parfaitement capable de se construire elle-même l'enfer. La célèbre phrase : « L'enfer, ce sont les autres » met en relief d'une façon très crue ce principe d'irritation et d'exaspération qui dévore l'humanité et ne peut lui permettre d'accéder au repos, mais au contraire à l'aggravation de sa condition.

Edgar Poë, dans sa grande cosmogonie d'*Euréka*, montrait déjà qu'aucun but stable ne pouvait être proposé à l'univers :

> Le globe des globes absolument consolidé serait sans but et sans objet; conséquemment il ne pourrait continuer à exister un seul instant.

Absurde en effet est la vision d'une telle planète unique, sans aucun soleil, absorbant en son sein la totalité des êtres vivants. Comment l'explosion de la vie dans l'espace pourrait-elle conduire à un tel resserrement sur soi ? C'est cette idée que Georges Bataille exprime avec plus de netteté encore quand il écrit :

> Mais si l'ensemble des hommes — ou plus simplement son existence intégrale — s'*incarnait* en un seul être, — évidemment aussi solitaire et abandonné que l'ensemble — la tête de l'*Incarné* serait le lieu d'un combat inapaisable — et si violent que tôt ou tard elle volerait en éclats (*Acéphale*, V, p. 4).

Peut-être est-il possible de concevoir que toutes choses vivantes s'étant refroidies, il leur serait possible de se contracter et de se maintenir dans un état d'impavide union comme celui des pierres d'un mur, mais cela ne sera jamais concevable pour l'homme. La multiplicité des hommes n'est pas seulement d'ordre quantitatif comme serait celle de molécules dont on peut faire un seul tout, elle est d'ordre qualitatif, car il s'agit de personnes qui ne peuvent rien aliéner de leur valeur absolue; leur juxtaposition est toujours doublée de virtualités explosives que seule l'alliance de Dieu et de l'homme peut surmonter par un infini d'amour. Hors de là, on le voit, l'hypothèse de Bataille est d'une nature telle qu'il ne serait même pas possible à l'humanité de parvenir à un tel stade. Les forces internes qui la feraient

exploser après l'unité sont telles qu'elles ne peuvent pas ne pas empêcher d'atteindre cette unité.

Nous avons vu pourtant Hegel prêcher la foi en une Église athée, mais il n'avait aucune possibilité de rendre compte de l'origine du mystérieux amour capable de rassembler tous les hommes en son sein et de se substituer au Corps Mystique du Christ. Feuerbach et Marx ont cru aussi à l'unité harmonieuse future de l'humanité. Mais c'est toujours une croyance mystique par excellence si l'on entend par là non pas simplement une unification administrative de plus ou moins longue durée de l'humanité, mais une communion sans défaillance de tous les esprits. Il n'est pas utopique de penser que toutes les nations se confondront un jour en une seule cité, mais l'utopie est de croire que dans cette société planétaire, même sans classes, il n'y aura plus d'orages possibles. A cet égard la critique du marxisme par Bakounine est pleine de vérité et la pensée de Marx Stirner est plus pénétrante qui réfutant à son tour l'optimisme anarchiste montre l'indéfectible opposition sur cette terre du moi de l'individu et de la société quelque perfectionnée qu'elle soit.

On a souvent remarqué d'ailleurs combien les rêves de bonheur de l'humanité sont pauvres et mornes. Les visionnaires du monde de demain n'ont guère coutume de s'y attarder. Marx et Engels se sont soigneusement abstenus de décrire la société future et ce n'est pas seulement parce que cette tâche est prématurée, c'est aussi parce que ces tableaux de société parfaite sentent tout de suite leur utopie. Au contraire tous les visionnaires qui méditent sur l'avenir de l'humanité sont hantés de tragiques pressentiments. Que de monstres et de catastrophes dans les anticipations du très paisible Jules Verne et dans celles de Wells, pourtant socialiste et fervent de la divinité en devenir. Et les terribles « dévas » de Renan ne sont-ils pas beaucoup plus vivants que sa vague déité de l'avenir ? Sans doute certains seront-ils tentés de récuser des auteurs aussi « fantaisistes » que les Verne et les Wells, mais que répondront-ils à ces grands avocats de la cruauté : Lautréamont, Sade et Nietzsche ?

Le mépris de Nietzsche pour la compassion, son apologie de la dureté n'ont eu qu'une trop grande influence dans le monde pour déraciner les vertus chrétiennes et insuffler la

cruauté. Qui en douterait devant tant de fureurs qui ont ensanglanté l'Europe ? Il est trop facile de répondre que les brutes de bas étage ne sont point vraiment des disciples d'un philosophe; il est assez croyable qu'elles ne comprennent rien à sa métaphysique et ne savent point ratiociner sur l'éthique, mais elles cultivent le grain que le philosophe avait semé à tout vent.

Après Lautréamont et Sade, on a beaucoup médité sur le mystère de la cruauté, ainsi l'ont fait notamment Bataille, Artaud et Malraux. Et en effet, c'est là l'aboutissement logique de la révolte : qui hait Dieu n'est séparé par aucun obstacle de haïr son semblable. On ne peut pas ne pas être frappé ici par le souvenir du terrible cri de joie de Quincey, se disant délivré par l'opium de la « tyrannie de la face humaine »! Sur quoi peut se fondre la fraternité des hommes s'ils n'ont pas un Père dans le ciel ? En vertu de quoi des similitudes biologiques inspireraient-elles un pur amour ?

A la vérité il y a dans l'idéal du surhomme une équivoque fondamentale : tantôt il apparaît comme le comble de l'humain, comme la perfection suprême à laquelle l'homme peut atteindre par ses propres forces, et tantôt comme une épouvantable inhumanisation de l'homme. A ce point de vue, la pensée de Sade est très révélatrice.

Si l'homme se multiplie, écrit-il, il a raison suivant lui; s'il se détruit, il a tort, toujours d'après lui : mais aux yeux de la Nature, tout cela change : s'il se multiplie il a tort; car il enlève à la Nature l'honneur d'un phénomène nouveau, le résultat de ses lois étant nécessairement des créatures : si celles qui sont lancées ne se propageaient point, elle en lancerait de nouvelles et jouirait d'une faculté qu'elle n'a plus (cité par P. Klossowski, in *Le mal et la négation d'autrui chez D.A.F. de Sade*, p. 277).

On reconnaîtra ici, écrit Klossowski dans son commentaire, que Sade parle non seulement en précurseur de l'évolutionnisme, mais encore qu'il émet ici une idée qui correspond à certaines conceptions actuelles des facultés passées et présentes de la Nature en ce qui concerne les espèces : l'homme est-il vraiment un terme ? (*ibid.*, p. 282).

Quel serait d'ailleurs cet autre terme, c'est ce qu'il est à peu près impossible d'entrevoir; pourtant l'on pourrait se demander si ce ne serait pas précisément le surhomme, en tant même que antihumain. Remarquons au surplus que Sade prend une étrange attitude : il prend position en faveur

de la nature contre l'homme, il se place par conséquent du côté de ce qui écrase l'homme, du côté de cet être inconnu, quel qu'il soit, qui succéderait à l'homme, « marsien », « dévas », monstre impensable aujourd'hui...

La conception de la Nature aspirant à retrouver sa plus active puissance, écrit encore Klossowski, marque en effet la déshumanisation même de la pensée de Sade : déshumanisation qui prend maintenant la forme d'une métaphysique singulière... Nous pourrions enfin y voir la volonté de Sade de *se désolidariser de l'homme* en s'imposant l'impératif catégorique d'une instance cosmique exigeant l'anéantissement de tout ce qui est humain (*ibid*).

Il est sans doute peu d'œuvres qui mettent pareillement à nu le fond d'une certaine part de la pensée qui se trouve à la source de la conception du surhomme, mais c'est cependant cette pensée qui agit sous mille formes, à l'abri de toutes espèces de métaphysique, pour engendrer des dispositions d'esprit analogues et pour laquelle le plus grand commandement est la haine de Dieu, le second commandement étant semblable et interdisant de céder à l'amour d'autrui sinon par caprice. Ainsi le Moi qui pense s'adjuge un droit souverain sur toutes créatures, il s'arroge tout pouvoir pour se restituer à lui-même cette toute-puissance et cette satisfaction sans frein des désirs qu'il convoite.

On ne saurait trop insister ici sur cette nouvelle remarque que Pierre Klossowski ajoute aux précédentes. L'orgueil du libertin lui inspire, dit-il,

le droit de réviser la notion d'homme en son propre individu, droit expérimental qu'il serait dangereux d'accorder au commun des mortels. Or c'est l'exercice de *ce droit aux expériences défendues* qui, né de la conscience libertine, formera l'une des composantes fondamentales de la conscience sadiste (*ibid.* p. 277).

Il y a certainement beaucoup de vrai dans l'effort remarquable de pénétration de la mentalité criminelle qui a été tenté par nombre de penseurs modernes qui se sont débarrassés de conceptions par trop simplistes et ont montré quel rôle immense était tenu dans la genèse de cette mentalité par des troubles psychiques et physiologiques et par les injustices sociales. Mais c'est retomber dans le simplisme que de prétendre expliquer d'une façon exhaustive par de

telles causes l'existence des impulsions criminelles. Au sein même de toutes ces circonstances, si accablantes qu'elles soient parfois, agit une puissance du mal qui est irréductiblement spirituelle, et comme telle rebelle à toute tentative définitive de guérison. Il y a au fond de l'homme une hybris que rien sur la terre ne peut être certain d'apaiser, quelque chose d'indomptable et qui donnera au plus puissant de tous les hommes et au plus équilibré un besoin de déséquilibre et de puissance plus fantastique encore.

Il y a parfois en l'homme un besoin du mal pour le mal, un désir du crime pur et gratuit. Il y a aussi parfois une terrible résolution de s'aventurer jusqu'au crime qui paraît la voie vers quelque prodigieuse découverte.

> Les châtiments sont toujours proportionnés aux crimes, a dit Joseph de Maistre, et les crimes toujours proportionnés aux connaissances du coupable : de manière que le déluge suppose des crimes inouïs et que ces crimes supposent des connaissances au-dessus de celles que nous possédons.

Revenons encore au texte de Klossowski que nous avons déjà cité et qui ajoute à cette phrase ce commentaire pénétrant :

> Retenons ici la notion du crime-connaissance. N'est-elle pas singulièrement représentée par la pensée de Sade et plus particulièrement par certains de ses héros ? Si la connaissance a fini par devenir un crime, ce que l'on appelle crime doit donc encore contenir la clé de la connaissance. Aussi n'est-ce qu'en étendant toujours plus la sphère du crime que l'esprit atteignant les crimes inouïs, récupérera les connaissances perdues, « connaissances infiniment au-dessus de celles que nous possédons (*ibid.* p. 268).

Il existe une remarquable correspondance entre la pensée exprimée par Maistre et l'idée sous-jacente au vieux mythe de l'Atlandide, reine de la magie noire et submergée par un déluge pour ainsi dire sacré comme celui de l'Écriture. La magie noire n'a-t-elle pas en effet pour pierre d'angle l'alliance du crime et de la magie ? Qu'on débarrasse la magie de tout décor puéril et suranné, ne trouvera-t-on pas dans la pensée inhumaine de type sadiste une forme renaissante de magie noire ?

Un Raskolnikoff n'assassine pas une vieille usurière pour se procurer seulement la richesse nécessaire à l'essor de sa

vie, mais au moins autant pour se procurer à lui-même la certitude qu'il s'est émancipé de tout préjugé. Ou même davantage, car ce n'est pas une simple question d'indépendance intellectuelle et un besoin de brûler ses vaisseaux, il lui faut ainsi se conférer, si l'on ose ce hideux jeu de mots, le baptême du sang; afin de naître à une vie nouvelle, de s'incorporer à l'esprit satanique.

Ainsi l'exaltation du Moi surhumain conduit à l'exploration des plus profonds abîmes du cœur humain, mais c'est par la monstruosité même qui se démasque là que l'on atteint l'inhumain. L'un et l'autre sont inséparables, et l'équivoque est perpétuelle. Michel Leiris l'a bien montré dans une analyse terriblement lucide, qu'il nous faut relire ici :

Le masochisme, le sadisme et presque tous les vices, enfin, ne sont que des moyens de se sentir plus humain — parce qu'en rapports plus profonds, plus abrupts avec les corps —, à la manière dont la vue, terrible pour certains, des rides et des viscères, nous fait faire un pas de plus dans le sens de l'intensification de notre conscience humaine... « Humanité », d'ailleurs, n'a rien à voir avec bonheur, pas plus qu'avec bonté; nous sommes ici très loin de toute idée de charité; les visions les plus atroces comme les plaisirs les plus cruels sont entièrement légitimes, s'ils contribuent au développement d'une telle humanité (*L'homme et son intérieur*).

Comment la négation de la morale et la volonté impérieuse d'un homme de se faire surhomme aboutirait-elle à une autre conclusion ? Heureusement il s'en faut de beaucoup qu'en fait tous les impies l'adoptent, mais c'est alors qu'ils sont sensibles au fond d'eux-mêmes à cette conscience morale qui est la messagère de la charité divine. D'autres fois, il est vrai, le négateur de la morale est seulement mu par le désir de se repaître de crimes en esprit seulement, car le sort de Raskolnikoff tente peu d'hommes. Il est plus prudent de se faire simplement voyeur de crimes, mais c'est la pire forme de délectation morose, et, selon l'expression de Blake, cela ne peut engendrer que la pestilence. Même le spectacle de l'usurière vu non plus dans le miroir pur d'un livre, mais baignant dans son sang, inspire une juste horreur à bien des théoriciens du crime, mais pourquoi donc attendre ce moment pour en revenir à des sentiments « humanitaires » ?

On ne pourrait rien comprendre à de telles aberrations si,

hélas! nous ne constations chez nous, croyants, des aberrations analogues, moins graves parfois, mais plus stupéfiantes toujours. Comment peut-on en effet croire sérieusement à un Dieu de charité et en manquer souvent soi-même au plus haut point ?

Il faut revenir ici à un mystère capital de l'humanité qui apparaît maintenant avec de nouvelles perspectives : le péché originel. C'est lui qui est la source de toutes ces folies. Il est le premier et le plus grand prototype du crime-connaissance : volonté de déification par la violation de la volonté divine.

Il n'est pas possible d'imaginer davantage, et à ce seul titre la Genèse propose le plus formidable des mythes dans la mesure même où le Dieu de la Bible dépasse en puissance toutes les autres conceptions de la divinité.

Ce qui fait le prestige de cette tentative d'Adam et ce qui tente tous les théophobes dans le mythe de la « mort de Dieu », c'est qu'ils y voient la plus haute possibilité offerte à la liberté de l'homme. Pourtant la présence de Satan dissimulé sous la peau d'un serpent et lové dans les replis aveugles de la conscience humaine suffirait à dissiper cette illusion. Quiconque prétend échapper au royaume de Dieu, donateur et garant de notre vraie liberté, tombe au pouvoir de Lucifer, pour le pire asservissement. Il n'y a pas de terrain neutre. Mais la liberté de l'homme est à tout instant obligée de choisir et de réitérer son choix ici-bas.

Quelle sera donc la fin de l'histoire de l'athéisme ? Telle qu'elle se veut. C'est-à-dire qu'elle se déroulera effectivement, comme les impies le pensent, hors de la présence de Dieu. Dieu sera réellement « mort » pour eux et eux morts pour Lui. Ils s'enfonceront toujours davantage dans la nuit glacée dont parle Nietzsche.

Mais c'est là que se vérifiera toute la profondeur du mensonge du Tentateur, car les surhommes ne deviendront pas des dieux pour autant. Ils perdront au contraire la seule chance accordée à l'humanité d'accéder à la déification. Ils posséderont l'immortalité promise par le Serpent, mais dans quelle nuit lugubre et stérile!

A la fin de l'histoire, les sciences du physique, du physiologique et du mental ayant complètement dénudé le mys-

tère du monde, le bien et le mal seront face à face dans une nudité terrible. Ah! certes, nos premiers parents ont voulu connaître le mystère du bien et du mal, mais leur vœu téméraire a été épouvantablement exaucé, car toute leur race est condamnée à explorer ces abîmes de terreur. Au terme de l'histoire, Adam ne trouverait plus de bois où se cacher. Certes, tant que le Jugement n'aura pas eu lieu, Dieu ne sera point visible, mais les hommes seront parvenus de toutes parts jusqu'aux bords du vide qui entoure partout les mondes créés et ils s'interrogeront avec une terrible angoisse, ne pouvant percer le mystère de cette muraille de néant.

Alors une lutte suprême se produira; le plus terrible des orages secouera le cosmos tout entier, le blé et l'ivraie de l'humanité ayant presque achevé de croître et se trouvant alors dans une plénitude de force et d'évidence inconnues auparavant. Ils se trouveront presque dans l'état où les anges maudits ont péché, à cause des hauteurs même où ils seront parvenus, dominant toute la création dans la clarté de leur intelligence.

Alors, sous l'extrême effort du combat des forces spirituelles dans l'humanité, le monde explosera, les fils de lumière montant vers la Lumière éternelle et les fils des ténèbres vers le prince des ténèbres. Pourquoi le Jugement viendrait-il à une heure arbitraire, pourquoi l'histoire de l'humanité ici-bas s'arrêterait-elle au hasard sur un point quelconque de sa course? L'action de Dieu dans l'histoire s'est toujours accordée avec le rythme du développement de l'humanité, et de même il faut penser que c'est l'acuité même du combat entre les serviteurs de Dieu et les serviteurs de Satan qui, devenant insoutenable et ayant épuisé ses plus extrêmes virtualités, provoquera une telle tension au sein de l'humanité que le monde tout entier se déchirera. Au sein du grand cataclysme, la Babel infernale s'enfoncera dans les ténèbres, tandis que les multitudes bienheureuses monteront vers la Jérusalem céleste. Alors la face du Verbe se révélera et brillera comme le soleil de midi.

MICHEL CARROUGES.

(Extrait de *La mystique du surhomme*, à paraître aux Éditions Gallimard.)

LE CHRIST
DANS LA SPIRITUALITE NON-CONFORMISTE

La plus importante des communautés non conformistes de langue anglaise est de beaucoup celle des méthodistes. C'est pourquoi, bien que cette journée soit consacrée au non-conformisme en général, et que son distingué président soit un congrégationnaliste, je vous demande la permission de limiter mon sujet à la place occupée par le Christ dans la spiritualité des partisans de John Wesley. Je ne doute pas que les autres non-conformistes ne soient heureux de se trouver associés à une si noble communauté, la plus importante de toutes les communions protestantes.

Le but de ma leçon est de rechercher non les différences qui peuvent exister entre nous, mais au contraire nos points de contact. Bien que les méthodistes ne soient pas membres de notre Église, ils ont conservé beaucoup plus de catholicisme que nous ne le pensons généralement, et le reconnaître sera, j'en suis convaincu, une aide plutôt qu'un obstacle à la cause de l'Union.

Personnellement, je suis peu apte à cette tâche, mais j'ai été grandement aidé par le secours extraordinairement généreux que j'ai reçu de nombreux amis méthodistes, et, spécialement, quant au sujet particulier de cette leçon, du Révérend Joe Brice, le penseur et écrivain méthodiste bien connu.

Au cours de l'histoire, catholiques et méthodistes n'ont pas toujours été les meilleurs amis; de nombreux facteurs ont contribué à dresser entre eux un mur de préjugés. Dans la langue populaire, on parle souvent des Anglo-catholiques comme de « presque catholiques romains ». Mais on ne s'attend pas à entendre traiter un méthodiste évangélique, particulièrement ardent, de « presque papiste ». Quoi qu'il en soit, il y a eu un temps où le plus grand des non-conformistes et ses partisans ont été fréquemment accusés de « romanisme » et Wesley a eu, en bien des occasions, à se défendre avec vigueur contre de tel-

les affirmations. N'introduisait-il pas, en effet, toutes sortes de pratiques papistes telles que le jeûne du vendredi, des temps fixes pour la méditation, les mortifications et la formation de communautés religieuses régulières ? N'est-ce pas même la régularité de cette méthode de vie religieuse qui a donné naissance au nom de « méthodisme » ? Aux yeux des catholiques, c'est vraiment un compliment réel, quoique subtil, à faire à Wesley que de reconnaître que sa lutte pour un tel idéal l'a mis dans la nécessité de se laver de l'accusation de papisme et de défendre avec énergie la pureté de son protestantisme.

Les catholiques comprendront mieux Wesley en le comparant brièvement avec un des catholiques anglais que nous aimons le plus : le cardinal Newman. Il est vraiment paradoxal que les deux personnages les plus marqués de sainteté et les deux plus grands génies spirituels que notre pays ait produits depuis la Réforme aient été tous deux baptisés et nourris dans l'Église d'Angleterre, pour devenir : l'un un converti et un chef du catholicisme, l'autre le fondateur du méthodisme. Wesley et Newman ont beaucoup de choses en commun, en dehors du fait qu'ils étaient tous deux étudiants d'Oxford et membres de mouvements qui sortirent de l'Université sans son consentement ni son approbation. On ne saurait trouver deux hommes dont les esprits aient été plus entièrement dévoués au rétablissement de la religion profonde et réelle qui a été celle des premiers martyrs chrétiens. L'un tendait vers un christianisme biblique, l'autre patristique, mais tous deux les regardaient l'un et l'autre comme fidèles au Christ.

Différents dans leur caractère naturel aussi bien que dans les méthodes qu'ils avaient adoptées pour propager l'Évangile, différents quant aux classes auxquelles ils s'adressaient et à leurs moyens de persuasion, ils étaient semblables dans leur amour de Dieu et l'énergie surhumaine, la puissance de volonté avec lesquelles ils se dépensaient pour le Christ et le salut des âmes. Tous deux ils recherchaient quelque chose que leur Église ne pouvait leur donner. Ils désiraient voir le Christ adoré avec cette dévotion réelle, profonde et sincère, qu'ils ne pouvaient trouver dans le christianisme formaliste de leur temps.

Wesley, dans l'un de ses plus vigoureux sermons, dit des professeurs et des étudiants d'Oxford que les meilleurs d'entre eux étaient « presque chrétiens ». Newman, d'une manière plus impersonnelle, souligne que la religion de l'humanité n'était que « religion de pharisiens », de même que sa philosophie et son intellectualité. Tous deux, ils soulignent fréquemment la nécessité d'une étude plus sérieuse de la sainteté et de la perfection chrétiennes.

La « Via Media » de Newman tendait à restaurer dans l'Église d'Angleterre le christianisme apostolique. Le méthodisme cherchait à ramener à la vie « le véritable vieux christianisme » « que l'on appelle généralement du nom nouveau de méthodisme » au lieu du « christianisme que l'on enseigne d'habitude ». « Plût à Dieu », dit Wesley en une autre occasion, « que tout le monde sache que moi et tous ceux qui me suivent nous refusons avec horreur d'avoir d'avec les autres hommes aucune autre distinction que celle qui résulte des principes ordinaires du christianisme, du véritable christianisme antique que j'enseigne, en abandonnant et détestant toutes autres marques de distinction. »

Le méthodisme n'était donc pas établi sur des innovations doctrinales. Wesley ne cherchait ni à renverser ni à construire une foi. Toute son énergie était employée à persuader ses partisans de se modeler autant que possible sur Jésus-Christ. Ce dont les âmes avaient besoin en ce temps, c'était d'une règle de vie et d'un idéal. Mais cette règle était construite sur une foi, et cette foi venait de Dieu. Voici ce que disait Charles Wesley[1] :

Quoique la rage des démons et des hommes
Puisse faire par la permission de Dieu,
Me voici dans l'espoir de réussir;
Il en sera ainsi puisque Dieu est vrai;
Or Dieu a dit ce mot de fidélité :
Le serviteur sera comme son Seigneur.

L'aspect de foi orthodoxe paraît encore d'une manière plus claire et explicite dans cet hymne, cité dans un des sermons de Wesley :

Tout ce qui est inconnu à la faiblesse des sens,
Invisible dans l'incertaine lumière de la raison,
Montre son origine céleste
Avec une forte et convaincante évidence.
La foi prête sa lumière vivifiante;
Elle disperse les nuages, met en fuite les ombres,
L'invisible paraît dans la lumière
Et Dieu est vu par les yeux mortels.

C'est avec l'entière certitude que Dieu est dans le Christ que nous obéissons à son appel pour marcher dans les pas du Christ.

1. Tous les hymnes cités ci-après comme étant de Wesley sont de Charles Wesley, bien qu'ils aient été publiés par les deux frères ensemble et expriment la doctrine de John Wesley.

L'amour précoce de Wesley pour l'*Imitation* l'a toujours rendu anxieux de vérifier cet aspect du christianisme.

> Viens, ô mon âme ! Obéis à l'appel,
> Charge-toi du fardeau du Seigneur.
> S'y donner c'est le chemin de vie;
> Sa parole infaillible te guide.
> Étudie ce modèle de parfaite beauté
> Et hâte-toi de marcher dans tous ses pas.

Dans un de ses sermons, Wesley résume ainsi l'histoire de son idéal quant au méthodisme : « Observons ce que Dieu a déjà fait; il y a cinquante ou soixante ans, il a suscité quelques jeunes gens dans l'Université d'Oxford pour rendre témoignage à cette grande vérité à laquelle on portait si peu d'attention : que sans sainteté aucun homme ne verra le Seigneur; que cette sainteté est l'œuvre de Dieu, qui crée en nous le vouloir et le faire; qu'il le fait par son bon plaisir, surtout en vue des mérites du Christ; que cette sainteté est l'esprit qui était dans le Christ... nous permettant de marcher comme lui aussi a marché. »

Parlant, ailleurs, du chrétien en esprit et vérité, il dit qu'il « pense, parle et vit suivant la méthode posée dans la révélation de Jésus-Christ ». « Et d'avoir l'esprit qui était celui du Christ nous permet de marcher comme lui aussi a marché. » En partant de là, il insistait beaucoup sur la valeur de la souffrance comme l'un de nos liens avec notre Maître :

> Mon Seigneur a souffert sur terre,
> Le chagrin, la douleur et la détresse,
> Pour que je puisse m'asseoir tranquille
> Et me reposer dans une satisfaction facile.
> Disciple plein de délicatesse,
> Je ne saurais ni vivre ni mourir comme Lui.

Et plus loin, dans le même hymne :

> Maître, ce n'est pas ainsi que je T'ai connu.
> J'accepte Ton joug et Ton fardeau,
> Résolu à suivre tous Tes pas,
> Et à bénir la Croix qui me donne la vie,
> A mépriser la sagesse de la terre,
> Qui cherche à me priver de Ta mort.

Deux autres passages du même hymne auraient pu être écrits par sainte Marguerite-Marie Alacoque :

> Je n'ose, Seigneur, refuser la Croix,
> Je ne veux pas perdre la moindre maladie.
> Et volontiers je mourrais pour vivre avec Toi,
> Volontiers je partagerais toute Ta Passion.

Nous ne souffrons pas seuls; nous souffrons avec le Christ; de même, nous ne travaillons pas seuls, mais avec le Christ et dans le Christ; ainsi retrouvons-nous souvent la doctrine de notre entière dépendance de la grâce du Christ. Les catholiques, et par-dessus tout les fils de saint Dominique, se réjouiront de reconnaître ici la célèbre question 109 de la *Ia IIae* de la *Somme* de saint Thomas sur la nécessité de la grâce du Christ pour toutes les actions méritoires et même pour la préparation à la foi. C'est l'insistance de l'Évangile sur cette grande vérité qui entraîne tous les protestants actuels vers un « mouvement de retour à Luther » ou de « retour à la Réforme », mouvements qui apparaissent aux catholiques comme le commencement d'un retour vers le Bercail. C'est, à la vérité, cet aspect du Barthianisme qui, en Allemagne, a soulevé l'espoir des catholiques de ce pays quant à une possibilité d'Union.

Jésus débordant de Grâce pour moi,
Viens en aide à la faiblesse de mon âme,
Accorde-moi la Grâce de la prière,
Donne-moi de savoir chercher Ta Face.
Écoute le gémissement d'un pauvre pécheur,
Écrasé par son cœur de pierre;
Arrache de moi ce cœur de pierre;
Donne-moi de vouloir et de pouvoir prier !

Plus fort encore est l'appel à la grâce dans cet hymne :

Seigneur, je désespère de me guérir;
Je vois mon péché mais ne peux m'en émouvoir;
Je ne le puis jusqu'à ce que Ton Esprit souffle
Et fasse couler les eaux obéissantes.

Quelquefois la faiblesse de l'âme va presque jusqu'au désespoir :

O Toi qui vois dans le secret,
Regarde la prière d'un pécheur à la mort,
Du fond de l'abîme je crie vers Toi,
Viens à mon secours ou je péris dans le désespoir !
Quand le feu de cette épreuve s'apaisera-t-il ?
Quand pourrai-je vivre sans pécher ?
Seigneur, ne viendras-Tu pas au secours de mon âme,
Avant que sa servitude ne soit terminée ?
En pleurant, je lève les yeux vers Toi;
Mes yeux qui n'osent Te regarder !
Vers Toi mon cœur se lamente et soupire,
Malade de désir et languissant d'espoir.

Mais on trouve toujours la réponse consolante. Les non-conformistes l'appellent simplement la foi en Christ. Des catholiques y voient un mélange de foi, d'espérance et d'amour. C'est l'esprit qui a dicté l'un des plus beaux hymnes de Wesley :

> Jésus, amant de mon âme,
> Laisse-moi voler vers ton sein,
> Tandis que les eaux mugissent à l'entour,
> Tandis que la tempête est encore déchaînée.

Un tel esprit se trouve dans beaucoup d'autres hymnes :

> Heureuses les âmes unies à Jésus et sauvées par la seule Grâce !
> Heureuse l'âme qui, à l'abri de tous maux, se repose dans les [bras de son Pasteur.

La base de notre sécurité est, bien entendu, l'amour rédempteur de Notre-Seigneur; aussi voyons-nous dans le dogme de la Rédemption un des objets favoris de la dévotion non-conformiste. Tandis que beaucoup d'hymnes en traitent exclusivement, il serait à peine possible d'en trouver un qui n'en parle pas du tout. Peut-être les plus populaires des hymnes sur la Rédemption sont-ils ceux du congrégationnaliste Isaac Watts. On connaît celui qui porte le titre : « Quand je regarde la croix merveilleuse. » Voici celui qui est le plus imprégné de la théologie de saint Paul :

> Non, tout le sang des animaux,
> Égorgés sur les autels des Juifs,
> Ne saurait rendre la paix à la conscience coupable,
> Ni effacer les taches qui la souillent;
> Mais le Christ, notre Agneau céleste,
> Enlève tous nos péchés;
> Son sacrifice est plus noble et son sang plus riche que tous [autres.

Un des meilleurs moyens d'inspirer la dévotion au Christ est de rendre populaires quelques-uns des passages les plus expressifs de l'Écriture concernant notre Sauveur. Le verset *Entre tes mains, Seigneur, je remets mon âme* est ainsi traduit :

> Oh ! je voudrais regagner Ton Amour
> Et glisser dans la mort bienheureuse;
> Abandonner mon esprit entre Tes mains
> Et courber ma tête sur Ta croix.

Le texte du temps de la Passion si aimé des catholiques : *O*

vous qui passez, regadez et voyez s'il est une douleur semblable à la mienne, a souvent inspiré les hymnes de Wesley :

Oh ! vous qui passez
Venez près de Jésus;
Est-ce rien pour vous que Jésus meure ?
De Lui vient votre délivrance
Votre paix et votre sécurité !
Venez et voyez s'il y a jamais eu une douleur comme la Sienne !

Il évoque de la même manière l'appel de Notre-Seigneur à la Fête des Tabernacles *Si quelqu'un a soif*, et l'un de ses plus beaux hymnes est tiré de la prophétie d'Isaïe sur le Serviteur humilié (ch. LIII).

Ainsi, le principal effort de Wesley tendait à suivre le Christ dans un esprit de complet abandon à son amour rédempteur. Mais un catholique, quelque impression que puisse lui faire une telle ressemblance avec la spiritualité de son Église, tient à connaître la foi qui l'inspire. On nous a appris à nous méfier de toute dévotion dont nous ne pouvons pas reconnaître la base doctrinale. C'est juste le contraire qui se produit chez le protestant moyen. Il considère toutes les croyances avec suspicion. La doctrine de l'examen individuel l'a conduit à cette conclusion logique que nous ne pouvons accepter publiquement une croyance proposée de l'extérieur avant d'avoir pu en discuter intérieurement et avec sincérité chacun des articles. Le développement des différences doctrinales entre les non-catholiques a confirmé chez eux cette suspicion quant à la sincérité de tous ceux qui adoptent une doctrine proposée par la tradition. Mais le cœur ne saurait servir de guide sans l'aide de la tête. La solidité réelle de la spiritualité de Wesley et l'excellence de sa personnalité rendaient nécessaire pour lui, comme pour ses partisans, l'adhésion aux doctrines fondamentales du catholicisme. Le Dr Scott Lidgett parle du catholicisme latent dans le méthodisme. Ainsi, par exemple, sa foi en la divinité du Christ ne comporte ni hésitation ni manque de précision.

M. Joe Brice m'a montré que toutes les controverses de Wesley contre les déistes, quiétistes, quakers, panthéistes, mystiques, unitariens, avaient pour objet la défense de la divinité de Notre-Seigneur. C'était bien là, en effet, le centre de sa foi. Il y tenait même au point de trouver à redire à des expressions de tendresse comme « Cher Jésus » ou « Doux Jésus » dans la crainte qu'une telle familiarité ne nuise au respect dû à sa divinité.

Le temps qui m'est alloué ne me permet pas de vous faire des citations du dernier livre d'office méthodiste qui contient de

nombreuses prières, dont certaines sont même nouvelles, rendant hommage à la divinité et à la royauté de Notre-Seigneur. Mes amis méthodistes me déclarent que leur Église n'a jamais connu aucune hérésie sur ce dogme.

Sans avoir à remonter plus haut que 1938, nous trouvons, tout au début d'un manuel destiné à la préparation de ceux qui désirent entrer dans l'Église méthodiste, ce passage : « Qu'était Jésus-Christ ? L'Église chrétienne a proclamé tout au long des âges sa foi en ce que Jésus-Christ était vraiment Dieu et vraiment homme... Cette double assertion — qu'il est Dieu et homme — est vérifiée par le témoignage que Jésus a porté sur lui-même, sa personnalité, ses miracles, sa croix, sa résurrection et l'expérience de son pouvoir de régénération sur la vie des siens. »

Ceux qui voudraient étudier plus avant cette question pourraient se reporter à l'intéressant ouvrage du Rév. S. Ernest Rattenbury sur *La Doctrine évangélique des hymnes de Charles Wesley* (1941).

Mais je ne saurais abandonner cette question de doctrine sans parler autrement qu'en passant de l'enseignemet de Wesley sur l'Eucharistie. Dans le premier projet de ma leqon, je le passais entièrement sous silence. Un ami méthodiste, à qui je lisais ce que j'avais écrit; s'est montré très étonné de n'y pas trouver la moindre mention d'un sujet qui lui paraissait d'une importance tout à fait capitale. Il m'a soutenu l'opinion, que j'avais déjà entendu, non sans étonnement, exprimer par des méthodistes, qu'il ne croyait vraiment pas qu'on puisse trouver aucune différence entre la doctrine de Wesley, ou celle qui est officiellement proposée par son Église, et notre enseignement catholique. Il m'a alors cité de mémoire une partie de l'hymne eucharistique que l'on chante très souvent à leurs services de communion :

Son Corps, brisé pour nous,
Est là dans ce Pain du souvenir,
Ainsi notre faible amour est nourri
Jusqu'à Sa venue.

Nous voyons les gouttes de Son Sang,
Versé pour nous dans sa cruelle agonie,
Le vin nous en redira le mystère
Jusqu'à Sa venue.

Il continua par ces mots :

Allons, prenons et mangeons
Le repas éternel du Ciel

Préparé pour nos faibles âmes.
Nourris du Pain de vie divin,
Sachons reconnaître dans ce Signe sacré
Le Corps du Seigneur.
Puisque notre foi adoré l'Agneau
Éternellement le même,
Unis à la grande Oblation,
Prenons part au Sacrifice,
En mangeant Ta Chair et buvant Ton Sang
Pour vivre à jamais avec Toi.

J'ai objecté qu'il existait certainement des différences entre les deux doctrines, puisqu'en certaines occasions Wesley a rejeté avec violence le dogme catholique de la transsubstantiation. Il m'a répondu que ce ne pouvait être qu'une simple question de mots ou bien qu'alors Wesley avait fait preuve d'inconséquence. Il considérait que, de toute façon, un enseignement semblable à celui qui nous est proposé au sujet de la transsubstantiation avait été admis jusqu'à nos jours par les méthodistes et qu'ils entendaient interpréter dans ce sens les hymnes de Wesley. Il affirmait, pour conclure, qu'une doctrine précise et solide sur les sacrements pouvait être considérée comme caractéristique du méthodisme et que l'on devait voir là une des voies certaines employées par Dieu pour conserver la vérité catholique puisque le méthodisme touche à lui seul trente millions d'âmes.

Certes, il est vrai que la doctrine s'est obscurcie aux yeux d'un grand nombre de méthodistes, mais l'enseignement officiel demeure celui auquel ils doivent retourner s'ils veulent obéir au réveil religieux qui s'est récemment produit parmi eux. Il est bon de citer ici la brochure publiée en 1939 par le Comité de la Fraternité sacramentelle méthodiste : « La pratique religieuse envers la sainte communion, généralement observée dans le méthodisme, ne concorde pas avec sa foi. Aussi le second but de la Fraternité est-il la restauration dans le méthodisme de l'adoration secramentelle, telle qu'elle est pratiquée dans l'Église universelle. La doctrine sacramentelle, elle, n'a pas besoin d'être restaurée puisque le méthodisme ne l'a jamais abandonnée; il n'a pas, en effet, adopté la position des Quakers.

En raison du récent développement de la dévotion au Corps mystique, tant dans le sein de l'Église catholique qu'en dehors d'elle je tiens à compléter mon esquisse sur la place du Christ dans la vie spirituelle de Wesley et des siens en citant ce passage d'un hymne que l'on chante de nos jours pour la réception des nouveaux membres de l'Église méthodiste :

O Christ, source de toute bénédiction,
Qui donnes aux Saints leur perfection ici-bas,

Écoute-nous, nous qui partageons Ta Nature,
Nous qui formons Ton Corps mystique.
Unis de plus près à Toi qui es notre Tête,
Donne-nous nourriture et soutien, ô Christ !
Laisse-nous croître de jour en jour,
Pour, de plus en plus, vivre en Toi.
Jésus, nous sommes Tes membres,
Nous qui sommes Ta chair et Tes os,
Entoure-nous des plus tendres soins
Seigneur, aime à jamais ce qui est Tien.

Le méthodisme d'aujourd'hui s'efforce de rester fidèle à l'esprit et à l'enseignement de son fondateur. C'est d'ailleurs ce qui a caractérisé, au long de son histoire, tous ses principaux écrivains. Wesley veillait à ce que les siens eussent une abondante nourriture spirituelle, en rééditant dans sa Bibliothèque chrétienne un certain nombre de volumes, plus de 50 au total, d'extraits des premiers Pères de l'Église et des classiques de la vie spirituelle. La génération qui l'a suivi s'est nourrie de ses sermons et de ses commentaires du Nouveau Testament, en même temps que des *Vies des premiers prédicateurs méthodistes* destinées, semble-t-il, à remplacer nos vies de saints. On a continué à faire grand appel à la littérature catholique. Tout au long du XIXe siècle et depuis, s'est produit un grand mouvement de dévotion centrée sur la personne de notre Sauveur, que traduit la publication d'ouvrages tels que les *Lettres* de James Smetham, *L'Habitation de l'esprit* et *Le repas du Seigneur* de Davison; *L'amitié dans la vie éternelle* de M. George Findlay; les œuvres de M. Henry Lunn; le *Cœur dévoilé*, de M. James, et les articles hebdomadaires de son frère dans *The Methodist Recorder*.

Pendant la même période, leurs théologiens, étudiant avant tout le Nouveau Testament, ont apporté une contribution essentielle à la dévotion envers Notre-Seigneur. Depuis quinze ans, le Dr Al. Findlay a attiré toute l'attention des jeunes gens sur Jésus-Christ. L'ami méthodiste qui m'a fourni les matériaux de ce dernier paragraphe a exactement résumé ses indications en faisant cette remarque : « Pour diverses raisons, notre dévotion s'est trouvée et se trouve encore spécialement orientée vers la personne, le message et la mission de notre Maître. »

Permettez-moi de vous citer un passage de M. Russel Maltby comme exemple de ses idées sur la christologie. M. Maltby, qui est un des plus brillants écrivains méthodistes contemporains, professe des idées avancées qu'on ne saurait considérer comme typiques du méthodisme; mais il reste fidèle à la tradition en ce que Jésus demeure le centre de ses études et de ses préoccu-

pations, il voit en lui, avant tout, un médiateur pour notre foi auprès de Dieu. La vie et l'enseignement de Jésus nous fournissent une preuve de la bonté et même, au milieu des tentations, de l'existence de Dieu. Car personne ne peut refuser de voir en Jésus le plus grand et le plus noble des hommes; il était aussi affranchi qu'il est possible de l'être du monde matériel et devait, de par sa nature même, comprendre, mieux que nous ne le pouvons, tout ce qui touche au monde spirituel; il nous persuade de la réalité de ce monde, et surtout de sa réalité quant à nous. « Chacune des béatitudes affirme l'existence d'un monde spirituel qui est notre vraie patrie et dans lequel, seul, nous pouvons trouver le bonheur. Si nous n'y entrons pas, c'est que nous ne le voyons pas, et nous ne le voyons pas parce que nous refusons de nous mettre dans les conditions nécessaires pour l'apercevoir. Si nous admettions notre pauvreté et notre déficience dues au manque d'union à Dieu, si nous avions plus d'inquiétude en face de Dieu, si nous avions autant de souci de la justice que de la nourriture ou de la boisson, alors nous trouverions le royaume de Dieu et sa justice. Si nous ne le trouvons pas, nous dit Jésus, c'est que nous ne le désirons guère. Si nous nous donnions tout entiers à la recherche de la vérité et de Dieu, nous les trouverions. »

L'infaillibilité de Jésus est la base la plus rassurante de notre foi. « Qui osera nier qu'il y ait lieu, tout au moins, de nous méfier beaucoup plus de notre aveuglement que de sa perspicacité. » Jésus était certainement un maître dans la matière de son enseignement. « Quel était l'objet de l'enseignement de Jésus ? » A mon avis, ce n'était pas, comme on l'affirme parfois, le royaume de Dieu, mais Dieu lui-même. Dieu était du commencement à la fin tout ce qu'il avait à dire.

Peu de choses pourraient mieux aider à nourrir notre amour pour le Christ que les considérations de M. Maltby sur les extrêmes souffrances morales qu'il a supportées en notre faveur durant sa Passion. « Nos entraves ne sont pas celles de Jésus, mais nous savons à peu près ce en quoi elles se ressemblent et en quoi elles diffèrent. A l'opposé de nous, Jésus n'était pas protégé par l'indifférence contre les besoins d'autrui et il ne pouvait jamais rejeter sa responsabilité et prétendre que les intérêts d'un homme quel qu'il fût ne le concernaient pas. Il avait plus de sensibilité et de pénétration que le meilleur d'entre nous, et avec le plus tendre cœur du monde, il ne laissa jamais faiblir ses sympathies quant à leur constance ni quant à leur force. Toute marque de compréhension ou de confiance lui était un rafraîchissement, mais aussi toute preuve nouvelle de refus, d'aveuglement volontaire, de trahison, de dureté de cœur ou de

cruauté, était un redoublement de souffrance pour son cœur, et exigeait de lui, ce qu'il accordait toujours, une adhésion renouvelée de son obéissance. »

En résumé, le méthodisme peut se glorifier d'avoir eu, tout au long de son histoire, une dévotion réelle et profonde au Christ, que ce soit dans sa vie et sa mort terrestres, en Palestine, ou dans sa vie sacramentelle, sur nos autels. Une telle dévotion s'appuie officiellement sur une solide doctrine chrétienne. Nous espérons qu'il en est de même chez les autres non-conformistes.

Nous, catholiques, n'arrivons pas à savoir si nous devons nous étonner davantage de leur proximité ou de leur éloignement de nous. Certains catholiques, auxquels je parlais de l'extraordinaire sympathie que professent tant de ministres méthodistes pour tout ce qui est catholique, même pour notre littérature religieuse contemporaine et pour les saints de notre époque, éprouvent un sentiment de tristesse et presque de découragement à voir qu'ils restent éloignés de notre communion.

J'ai donné des exemples de la solide orthodoxie du méthodisme dans quelques-unes de ses doctrines essentielles. Quelquefois, il est vrai, comme par exemple sur la question de la nécessité et du caractère suffisant de la grâce, il y a des différences de terminologie. Mais la doctrine wesleyenne, sous-jacente, est celle du Concile de Trente plutôt que celle de Luther ou de Calvin. Ceux qui, dans le sein du méthodisme, sont conscients de leur attrait pour tout ce qui est catholique, sont eux-mêmes beaucou plus catholiques qu'ils ne s'en rendent compte.

Le seul point de doctrine que Wesley ait semblé accepter pendant un certain temps et qui soit incompatible avec la stricte orthodoxie catholique est celui de la certitude du salut. Certes, il n'a jamais affirmé que le sentiment interne de notre pardon doive être pris pour un signe de prédestination, mais pendant une longue période, il semble avoir pensé que ce sentiment est inséparable de l'état de grâce. Nous savons cependant qu'à la fin de sa vie, il refusait de considérer comme privés du salut ceux qui, tout en menant une bonne vie, n'éprouvaient pas la certitude que leurs péchés leur étaient pardonnés. C'est là l'opinion générale dans le méthodisme actuel.

Sous cette forme atténuée, cette doctrine ne peut plus heurter notre foi catholique. Nous admettons volontiers que, normalement, dans une bonne vie, l'âme en état de grâce se trouve envahie d'un sentiment de paix et de confiance en Dieu qui serait à peu près incompatible avec la crainte de la damnation. Nos auteurs accordent autant de valeur que le faisait Wesley à la joie spirituelle et au sentiment d'union avec Dieu.

Certains catholiques seront peut-être surpris de voir que je ne me suis pas occupé, dans cette leçon, de l'attitude des méthodistes envers la hiérarchie ecclésiastique, et de quelques autres doctrines spécifiquement catholiques. S'il est vrai, en effet, que les méthodistes ont un désir de plus en plus grand d'adopter la doctrine catholique toute entière, il reste certain qu'il existe des différences entre nous. Ceux qui sont en dehors de l'Église catholique ne sauraient nous suivre en tout, sinon ils appartiendraient à notre Église. Mais j'ai voulu insister surtout sur les points de contact plutôt que de chercher, suivant la méthode traditionnelle des polémistes, les éléments qui nous divisent encore. Je ne veux cependant pas minimiser ces différences, qui subsistent malheureusement. A mes yeux, la Réforme serait le plus grand des désastres, même si elle avait conservé toute la foi catholique, en dehors de la question d'autorité. Mais, pour l'instant, je me sens grandement satisfait d'avoir à rendre grâce à Dieu de ce qu'il a entretenu et entretient encore tant de foi et de dévotion catholiques pour Notre-Seigneur parmi la grande masse des protestants évangéliques qui appartiennent au non-conformisme. Il y a partout autour de nous tant d'indifférence, d'irréligion et de libéralisme rationaliste que nous avons parfois tendance à penser que nos compatriotes, en dehors de l'Église, sont entièrement déchristianisés. Il est vrai qu'il y a beaucoup trop de paganisme dans notre pays, qui porte encore le nom de chrétien. Mais il y a partout un bon nombre de bons chrétiens qui devraient être unis à nous. Le premier pas vers cette union sera la suppression de la défiance. Pour un trop grand nombre de catholiques encore, le nom de « méthodistes » et pour un trop grand nombre de méthodistes celui de « catholiques romains » n'éveille que de l'antipathie. Avec la grâce de Dieu, un résultat, quelque faible qu'il puisse être, a déjà été obtenu pour supprimer cette défiance et cette bigoterie et préparer ainsi la voie à l'union que nous désirons tous. Quand se produira-t-elle et par quels moyens ? C'est le secret de la Providence pleine de sagesse et d'amour. Mais les wesleyens ont si généreusement répondu à tant d'appels de la grâce que Celui qui dispose tout avec suavité ne saurait l'oublier.

Je demande à Notre-Seigneur de bien vouloir agréer mon humble effort et de le faire collaborer à ce mouvement continuel de retour vers le catholicisme. Peut-être accordera-t-il aux méthodistes, aussi bien qu'aux catholiques, la grâce de prier pour demander un prompt retour vers l'unité des frères séparés. Pourrons-nous, sans offenser ceux-ci, exprimer l'espoir que Dieu leur ouvrira la voie par laquelle il a conduit, il y a un siècle, ce cardinal Newman que nous aimons tous. Les catholiques ont

quelque espoir que sa canonisation puisse avoir lieu. Si l'Esprit-Saint donne une telle inspiration à l'Église, il ne saurait y avoir de meilleur patron pour ce mouvement. Nous sentons — à nos frères dans le catholicisme nous dirons que nous savons — que seul le catholicisme total apaisera la soif de leurs âmes. Au moins nous pouvons tous nous unir dans la prière en demandant que soient brisées toutes les barrières qui nous séparent et que soit accordé, à nous le bénéfice de les avoir parmi nous, et à eux celui d'une possession pleine et paisible du patrimoine spirituel auquel leur baptême leur a ouvert droit.

Rév. H. S. Davis.

Discussion ouverte par le Révérend Dr N. Micklem

Le Dr Davis nous a parlé surtout des méthodistes. La physionomie propre de leur spiritualité se montre surtout dans leurs hymnes dont la piété est très proche de celle que nous attribuons à saint Bernard. Comparons, par exemple, le

Jesu dulcedo cordium
Fons vivus, lumen mentium,
Excedens omne gaudium
Et omne desiderium.

avec ce verset typique de Charles Wesley :

Jésus, Nom qui charme nos craintes,
Qui fais cesser nos tristesses,
Tu es une musique à l'oreille du pécheur,
Tu es vie, santé et paix.

On pourrait multiplier presque indéfiniment de telles comparaisons. Le méthodisme présente aussi des affinités avec les piétistes, les moraves, l'hymnodie de la Réforme allemande et l'Église luthérienne. La spiritualité vraiment calviniste ou puritaine a souvent un accent un peu différent. Elle s'occupe davantage de la grâce de Dieu et moins des états intérieurs de dévotion. Elle est moins mystique et plus morale. Mais il faut se rappeler que de telles généralisations ont toujours grand besoin de nuances. « Tout ce qui appartient à l'Écriture Sainte, a dit un vieux puritain, est d'ordre politique. Ce qui est écrit dans la Bible sera de nouveau vécu dans le monde. » La tâche des élus est donc de ramener le monde à la Loi de Dieu. Aussi la piété calviniste se met-elle surtout au service de cette cause, tant par

la prière que par l'action. Lorsqu'il considère la part qui lui échoit dans l'œuvre de l'Église, le calviniste tend à substituer la discipline imposée par Dieu, sous la forme des devoirs et des épreuves du chrétien, à celle proposée par un directeur spirituel.

Si nous prenons le R. P. Garrigou-Lagrange, et (quoique d'une manière moins nette) le R. P. Poulain comme représentants des spiritualités dominicaine et jésuite, les calvinistes sont beaucoup plus proches des dominicains, qui insistent davantage sur le rôle de l'intelligence dans la spiritualité : l'adage « Das denken ist auch Gottesdienst » trouve beaucoup d'écho dans la piété puritaine. Les calvinistes sont facilement choqués par ce qu'on pourrait appeler sans indulgence cette virtuosité de l'introspection et de la culture personnelle, telles qu'elles nous sont offertes par cet ouvrage typique de la piété postérieure au Concile de Trente que sont *Les grâces d'oraison*, du R. P. Poulain. Et cela pour deux raisons : la première, c'est que l'état de complète passivité et d'abandon de l'esprit et de l'âme contredit à l'affirmation que nous aimons Notre-Seigneur de toute notre âme; la seconde tient à ce que, alors que toutes nos relations de chrétien avec Dieu doivent passer par la médiation de Jésus-Christ, le R. P. Poulain traite d'états d'union qui semblent être im-médiats, et par conséquent, relèvent de la mystique en général et n'ont aucun caractère chrétien particulier. Mes critiques peuvent reposer sur une erreur d'interprétation, mais elles caractérisent une position théologique.

Au terme de son évolution moderne, le protestantisme libéral est surtout une religion non sacramentelle, mais ce serait une grande erreur d'imaginer que dans le protestantisme en général, la piété a le même caractère. A une époque où la communion (sans parler de l'assistance à la messe) était très peu fréquente chez la plupart des chrétiens, l'intention de Calvin était de placer l'Eucharistie, considérée comme la communion de toute la chrétienté, au centre du service hebdomadaire et le Réveil évangélique des Wesley était orienté vers les sacrements autant que vers l'Évangile.

Dans l'Église romaine, le pardon de Dieu est procuré aux hommes par l'absolution, mais on conçoit l'effort de sanctification tout au long de la vie comme conduisant, en définitive, au pardon, à l'acceptation et à la réconciliation avec Dieu. La spiritualité protestante, elle, insiste aussi sur cet aspect de la vie, considérée comme stade de sanctification, mais elle voit dans le pardon et la réconciliation le point de départ de cette sanctification et considère celle-ci comme subordonnée à ce pardon. Vraiment typiques de la spiritualité protestante ou de

« l'expérience évangélique » sont donc ces vers bien connus :

Il brise l'effet du péché qu'Il a effacé,
Il donne la liberté au prisonnier,
Son Sang peut blanchir celui qui est le plus souillé,
Son Sang versé pour mon utilité.

La spiritualité protestante n'est, à proprement parler, qu'une forme de ce que les traités de théologie catholique appellent « mysticisme ». On doit d'autre part la considérer comme ecclésiastique au moins autant que comme individuelle. Pour nous, l'expérience religieuse est essentiellement ecclésiastique, c'est-à-dire qu'elle a son origine, ses racines et son soutien dans l'Église considérée comme le corps de la fraternité des chrétiens.

Je suis bien peu satisfait de ce bref aperçu, d'une part, parce que j'ai dû supprimer toutes nuances et tous exemples, et, d'autre part, parce qu'au cours de notre longue et malheureuse séparation, les mots ont acquis chez les uns et les autres des sens et des acceptions différents. J'en donnerai, pour conclure, deux exemples. Là où les théologiens catholiques traitent de l'action de la grâce dans la vie spirituelle, les protestants parlent, en général, des opérations du Saint-Esprit. Dans bien des cas, il est tout à fait certain que sous des mots différents, ils désignent la même réalité. De même, dans les livres catholiques, la foi est avant tout une vertu intellectuelle distincte de la charité; aussi l'orthodoxie, c'est-à-dire la vérité dans la foi étant présupposée, on insiste beaucoup sur l'amour de Dieu. Dans la terminologie protestante, la foi est, au réel, la *fides qua creditur*, plutôt que la *fides quae creditur* (bien que, naturellement, ces deux aspects soient intimement unis), aussi la charité lui est-elle soumise, et, là encore, nos expressions diffèrent beaucoup plus que nos pensées.

(La spiritualité non-conformiste peut être facilement étudiée dans des ouvrages comme celui de John Bunyan, *Grace abounding to the chief of sinners*, dans les hymnes d'Isaac Watts et des Wesley et dans le volume que j'ai édité moi-même et qui contient des extraits de Bunyan et autres maîtres de la vie spirituelle selon la tradition puritaine.)

(*Traduction* Harold Neel.)

SONGES DANS SAINTE-SOPHIE

On peut, après Lamartine, l'avouer sans trop de honte : une première visite à Sainte-Sophie de Constantinople laisse étonné plutôt que conquis. Seule une humble et patiente présence accoutume à ce sanctuaire. Qui s'en étonnerait? N'est-il point, parmi les hommes, la moins imparfaite des figures de la divine Sagesse?

Nul monument n'est plus rebelle à la description. Ici la sécheresse, la maigreur, la maladresse des mots désespèrent; les phrases n'édifient qu'un vain squelette de formes, alors que l'on souhaiterait, comme un faible écho du moins, une harmonie. Je ne sais que des analogies pour rendre sensible peut-être le charme inexplicable que ressent bientôt, après l'obscure nuit des premières visites, le pèlerin de Sainte-Sophie.

***

L'occasion d'un concert, annoncé dans une salle voisine, me ramena un jour à proximité de la basilique. C'était tout au début de mon accoutumance à la merveille; je n'y apportais encore qu'un respect mêlé de froideur et peut-être d'ennui. Je résolus de réserver, avant la réunion, une heure à Sainte-Sophie. Une magnifique après-midi d'automne rayonnait; sous la haute coupole coulait une lumière heureuse, d'une douceur incomparable. Je n'attendais rien de cette visite; je me réservais, inconsciemment, pour les prestiges promis de la musique; je cessai d'interroger, comme je le faisais âprement jusqu'alors, les hautes parois plaquées de marbre, les colonnades, les arcs et le lacis buriné des frises byzantines. Je ne contemplais même que vaguement les figures célestes des mosaïques, à demi dégagées des plâtres

comme si elles surgissaient de nuées paradisiaques, presque inaccessibles aux regards dans leur gloire lointaine. Dépris de scruter les détails, et trop nonchalant par ce beau jour pour tenter d'embrasser l'ensemble, je me laissais aller, simplement, à un vague, candide et inconscient bonheur. Trop courte soudain, l'heure passa.

J'étais sur le parvis, étonné d'avoir quitté le sanctuaire, mais encore tout pénétré de la douceur que j'avais puisée en lui. Le frais soleil luisait sur les marronniers jaunissants; les cyprès, nobles et sombres, faisaient goûter, par contraste, l'azur atténué du ciel. Je continuai d'être heureux, d'une façon presque inexplicable; le tourment de l'exil, les soucis de la guerre, les lourdes charges quotidiennes de la vie, tout avait cessé d'être réel, tout avait perdu son sens. J'étais absent, indifférent, incapable même d'une pensée. A peine me revint à l'esprit ce projet d'entendre de la musique, qu'il me parut inexécutable : je ne pouvais emmener parmi les hommes mon fragile et précieux bonheur; le plus subtil, le plus touchant des concerts l'eût heurté, brisé, résolu. Aussi bien Mozart, ni Debussy, n'avaient-ils plus rien à me dire; j'avais déjà tout entendu, j'entendais encore tout.

Je ne supportais, je ne souhaitais plus que la douce lumière du soleil sur les arbres et sur les vieux murs. J'allai m'asseoir auprès de la fontaine d'Ahmet pour couver mon bonheur jusqu'à la tombée du soir. Je n'osais plus même retourner dans la basilique; je craignais que sa majesté ne me fît un moins gracieux accueil, qu'elle ne me surprît et ne me glaçât. Crainte chimérique, comme je l'appris bientôt : le charme était noué; je ne pénétrai plus, désormais, dans Sainte-Sophie sans qu'il me reconquît d'emblée.

*
* *

Quelques semaines plus tard, j'étais sous la haute coupole, épiant son silence. Ce n'était point le silence de la froideur ou du vide, issu de la seule absence des sons. L'éloignement feutrait les pas des rares visiteurs, comme il amenuisait leur silhouette; la solitude était, en vérité, absolue dans ce sanctuaire, comme elle le restera tant qu'un peuple entier ne s'y prosternera pas de nouveau. Cependant, ce n'était point réellement le silence; on eût dit que cette

architecture résonnait dans l'âme par de secrètes harmoniques. Un chant demandait à naître, se cherchait dans mon cœur; et soudain je le reconnus dans cet hymne, qu'une fête récente m'avait rappelé :

Tandis qu'il disposait les cieux, j'étais présente; tandis qu'il ceignait les abîmes d'un cercle issu d'une Loi sûre;
qu'il affermissait les hautes nuées, qu'il équilibrait les sources des eaux,
qu'il entourait de ses bornes l'océan, et qu'il mettait sa loi sur les eaux, afin qu'elles ne les franchissent point; qu'il suspendait les fondements de la terre,
J'étais avec lui, concertant toutes choses; chaque jour je trouvais joie à jouer sans cesse devant lui;
à jouer dans l'orbite des mondes; et maintenant mes délices sont d'être avec les fils des hommes [1].

Le magnifique poème, qui chante la règle et la joie dans le mouvement des sphères, trouvait son vrai climat dans l'édifice où j'écoutais son rythme; sa cadence le remplissait et l'animait, comme si jadis elle-même avait harmonieusement assemblé ses pierres. Dans l'esprit soudain déniaisé naissaient de transparentes analogies; le souffle de Salomon avait-il pu manquer d'inspirer les bâtisseurs, lorsque leurs mains, répondant au vœu de la divine Sagesse, lui élevaient pour ses délices, cette demeure de limon ?

*
* *

J'eus quelque jour la faveur d'accéder aux galeries où jadis, isolées par le rite byzantin, se tenaient les femmes. La lente montée à ces tribunes, par un escalier large, sombre et carré, semblable à celui d'une tour, mesurait déjà la hauteur où elles avaient été portées; et, dès leur seuil, leurs vastes dimensions laissaient croire un instant que l'on pénétrait dans quelque nouvel et magnifique édifice. Il fallait cheminer longtemps encore sous ces berceaux superbes pour atteindre la balustrade ouverte sur la nef. On s'accoudait alors, le souffle court devant l'abîme; il semblait que l'on fût sur quelque falaise, d'où l'on surplombait une mer immense, harmonieuse et lointaine.

1. Proverbes de Salomon, VIII, 27-31 (épître de l'Immaculée Conception).

Les prodigieuses proportions du monument apparaissaient alors; la coupole s'était élargie, mais elle avait reculé en même temps que le pavement se creusait. Surtout, les trois dimensions de l'édifice étaient devenues pleinement sensibles; il semblait que l'on fût comme au centre de lui; il vous prenait dans son orbite. Votre petitesse même cessait de vous être consciente; vous ne vous apparteniez plus; il n'était de place ici que pour l'unité; et, comme selon la métaphysique des Pères grecs, vous ne pouviez plus qu'affirmer le néant de ce qui n'était point elle.

*
* *

Car nul sanctuaire ne saurait mieux figurer l'unité, ni plus sévèrement contraindre à son culte. Le plan, si compact — une croix grecque, aux rentrants assouplis par des exèdres — ne ménage pas aux fidèles ces facilités dont les cathédrales latines sont prodigues. Point de bas-côtés ou de transept où pratiquer une chapelle, où célébrer quelque culte plus intime; point de pieux recoin d'ombre où abriter quelque particulière méditation. La nef est si vaste qu'auprès d'elle les dégagements latéraux deviennent d'obscures galeries, bonnes à épauler, à alléger les parois comme des évidements dans un contrefort; la logique de l'édifice ne tolère point que l'on s'attarde là; elle ramène vite, sous la vaste coupole, le plus songeur et le plus solitaire; et, l'ayant ainsi contraint dans son corps, elle ne laisse plus à son esprit qu'une seule ressource, qu'une seule direction de pensée.

Nulle complaisance ici, nul accommodement avec la dispersion du monde, nul détour. Exigence universelle, cohérent rassemblement de la circonférence vers le centre, pour l'unanime élan d'adoration monothéiste. En vain l'homme, essoufflé entre ces murs démesurés à sa taille, a-t-il peuplé d'anecdotes le sanctuaire pour tenter d'esquiver son austère leçon; en vain discerne-t-il dans les veines des marbres, la silhouette du démon, ou la main de Méhmet le Conquérant, et tend-il la joue au souffle de la fenêtre froide; l'esprit le plus futile comprend, tôt ou tard, qu'il lui faut ici attendre autre chose.

La contrainte d'un grand dessein règne entre ces parois.

C'est en les contemplant qu'un poète français, ce jour-là visité de la grâce, reconnut dans l'architecture byzantine « la forme nécessaire du catholicisme[2] ». Tout l'Orient chrétien place, dans l'église perdue, l'obligatoire couronnement de son espérance. Mais l'Islam, si consciemment voué au culte du Dieu unique, avait fait du sanctuaire conquis la métropole des mosquées de Stamboul et calqué mille autres salles de prières sur son plan souverain. Ainsi, parmi les balbutiements humains, reste obscurément servie, par une Providence merveilleuse, l'unique intention de la Sagesse.

***

Transformée en un musée vide, désacrée tour à tour pour deux cultes, condamnée à l'isolement laïc et à la ruée des touristes sans respect, Sainte-Sophie garde magnanimement, pour les cœurs sincères, sa flamme et son chant profond.

Comment oser imaginer les desseins de Dieu sur ce joyau entre ces créatures ? La fragilité de cette œuvre égale son ampleur et sa splendeur. Ni l'artifice des briques pétries de paille, exquisement légères, dont est faite la coupole, ni l'aide supplémentaire des massifs contreforts n'empêchent ce temple de la Sagesse Divine d'être, comme on l'a dit[3] et comme d'ailleurs il convient, un monument de folie humaine. Un tressaillement du sol, une mince aventure de guerre suffiraient à l'anéantir. La simple possibilité d'une telle ruine devrait faire songer. Mais « la Sagesse est bien haute pour l'insensé[4] ».

Cependant, tant que ce temple veille auprès de nous, fût-ce comme une forme vide, une grâce incomparable nous reste accordée. Notre pensée garde, sur la terre, la certitude d'un lieu d'élection. En dépit des faiblesses, des chutes, des reniements, luit encore, sous le soleil de Dieu, qui l'agrée, la plus inspirée et la plus réfléchie des offrandes humaines.

Pierre Rondot.

2. Théophile Gautier, *Constantinople.*
3. G. Young, *Constantinople.*
4. Prov., xxiii, 7.

TEMOIGNAGES SUR LA SPIRITUALITE MODERNE[1]

Les rapports de l'Église et du monde moderne font actuellement l'objet de jugements passionnés. Les uns affirment brutalement l'inaptitude des chrétiens à penser l'ordre social nouveau; d'autres se contentent de déceler, un par un, les signes de sclérose ou les déviations d'institutions ecclésiastiques et crient leur désarroi, leur solitude; certains, enfin, affirment que « le monde chrétien — fait non moins éclatant que les vieillissements et les retards — est sur la voie d'une prodigieuse transformation », et que celle-ci « ne sera pas seulement la transformation de quelques structures, mais une formidable concentration dans le plus pur esprit du christianisme, une révolution religieuse[2] ».

Les témoignages qu'a recueillis, commentés, orientés le Dr Jouvenroux s'inscrivent résolument au service de cette révolution-là. On pourrait reprocher au livre d'être mal composé, d'agacer le lecteur par des redites, des imprécisions notoires, des contradictions. Mais nous n'avons point affaire à un traité; le bénéfice de ces pages, ce qui d'emblée met en communication avec elles l'émotion du croyant, c'est l'expérience humaine dont elles sont animées. Ne nous étonnons pas si la lente maturation dans l'âme de vérités qu'on refuse de laisser abstraites et lointaines, qu'on tente *d'expérimenter*, est mouvante comme la vie.

Ici, des « témoins » parlent. Ils sont frappés des insuffisances de l'Action catholique; ayant caractérisé les forces qui viennent à émergence dans notre temps (croyance au rôle créateur de l'homme, croyance en l'immanence de la vérité), ils veulent assumer de telles richesses, sans céder à leur poids, mais sans les condamner non plus dans « un raidissement réactionnel ». La solution fondamentale leur semble être celle que réclame le christianisme à tous les âges de son développement : un effort de spiritualité. Ni l'adhésion théorique à des dogmes perçus de l'extérieur, ni la conformité non moins extérieure de quelques attitudes pratiques à un code de morale, ni un aspostolat qui s'épuise dans le « social », mais un total envahissement de l'être par le message du Christ, trop souvent mutilé, caricaturé et qu'il s'agit de rejoindre, et de vivre, dans son intégralité.

Qui ne se sentirait séduit par un tel propos ? Des âmes chrétiennes s'adressent à notre âme. Elles appellent les conseils, sollicitent les confrontations. Aussi les objections, les suggestions qui vont suivre, qu'on veuille bien les entendre comme une réplique fraternelle dans un dialogue.

1. Par le Dr Jouvenroux. Éditions du Liseron. Prix : 65 francs. Une deuxième édition est en cours. L'auteur y fait droit, avant de les avoir connues, aux principales remarques du P. Carré. (N.D.L.R.)
2. *Jeunesse de l'Église*, n° 5, pp. 50 et 73.

*
* *

Une constatation s'impose : ces âmes chrétiennes sont *intolérantes*. La charité les habite, certes, à l'égard des personnes, mais au plan des idées leur conception du christianisme est abrupte, tout d'une pièce et uniquement, et violemment, « spirituelle ». Kierkegaard est passé par là. Karl Barth aussi, dirait-on. Le Christ est à leurs yeux signe de contradiction, désordre pour l'ordre établi, perturbation massive et constante. Appliquer la « doctrine sociale du Christ » ne leur apparaît donc pas inutile, mais c'est « travailler pour César ». Les problèmes de base n'étant ni économiques, ni politiques, mais spirituels, c'est une intense prise de conscience de la vie divine, au sein de communautés ardentes, qu'exige plutôt le travail de Dieu.

De là les condamnations, les jugements pessimistes portés sur les formes actuelles de l'apostolat. Ces jugements sont souvent sommaires : ainsi l'Action catholique exercée en milieu bourgeois est l'objet d'attaques, fondées en certains cas, mais leur généralisation aussi bien à l'égard des adeptes que des aumôniers est injuste. Il y a là un parti pris de principe : le royaume de Dieu n'est pas *de* ce monde et ne peut pas être *en* ce monde. L'auteur ne peut donc juger qu'avec défaveur les apôtres soucieux des « structures », et il se montrera ombrageux chaque fois que le social sera en cause, pour les mêmes raisons d'intolérance, par séparation brutale du divin et de l'humain.

Dans une lettre-préface, aussi précise qu'animée de la plus haute charité de l'esprit, le R. P. Chenu rappelle au Dr Jouvenroux comment le royaume de Dieu « prend pied *dans* ce monde » et pourquoi la grâce, « puissance *sociale*, consent à toutes les servitudes de la vie sociétaire ». Nous n'insisterons pas sur cette remarque. Aussi bien, l'auteur reconnaît-il que sa réaction est d'un spiritualisme excessif et il avoue que son équipe aura bientôt besoin, après cette première étape, de « l'engagement dans les techniques et les habitudes ».

Nous voudrions signaler deux autres confusions. La formation théologique des clercs offre bien des lacunes, elle est facile à caricaturer. Que le Dr Jouvenroux accuse les dangers de la spéculation abstraite (« pour le plaisir », dit-il), qu'il reproche à certains maîtres, avec douleur et amertume, la sclérose de leur pensée et l'affreuse *sécurité* que leur donnent en face des drames de la souffrance et de la mort les réponses cataloguées, d'accord : de telles pages font entendre aux intellectuels le dur langage de l'homme qui a opté pour « l'axe de misère ». Nous connaissons de ces intellectuels qui en ont été bouleversés. Mais rien n'autorise à confondre la doctrine avec une fausse pédagogie ou de déplorables attitudes mentales. Or la distinction n'apparaît jamais tout au long du livre, et cela est très grave. On finit par se demander jusqu'à quel point les dogmes eux-mêmes échappent à cette méfiance, et si le chrétien « spirituel » sait assez rejoindre en eux la substance, la révélation faite par Dieu et par le Christ des objets béatifiants, au-delà des formules et des articles de foi sur quoi peut spéculer l'intelligence. Ce n'est point parce qu'un

certain ton rend théoriques et inopérantes des réponses « toutes faites », que celles-ci ne demeurent pas valables.

Libre donc aux « témoins » de mettre l'accent sur l'expérience religieuse. Encore faut-il que ce ne soit pas elle, finalement, qui apparaisse comme le critère, voire la source, de la vérité.

La seconde confusion, qui saute aux yeux, vise l'Église elle-même. Le R. P. Chenu justifie le rôle des institutions ecclésiastiques; certaines, en raison de déformations qui les ont rendues presque exsangues, sont malmenées dans ce livre. Mais pourquoi de telles pages manquent-elles à ce point d'amour pour l'Église, en son vrai visage? Certes, les propositions qui concernent le renouveau de la liturgie ou la pratique sacramentelle sont au service de la grandeur visible du Corps mystique, mais la distinction entre les formes périssables et la réalité immortelle est absente. Et la critique, si acerbe qu'elle ait parfois le droit d'être, ne baigne pas, ici, dans le climat de dévotion filiale qui nous la rendrait vraiment bienfaisante.

Romano Guardini a parlé du tragique sans pareil de l'Église qui vient de ses déficiences, mais, parce que celles-ci sont liées au « fait historique » que le Christ a voulu, « nous ne devons pas, dit-il, en appeler de l'Église visible à l'idée d'Église... Toujours nous devons affirmer l'Église réelle qui existe; nous devons nous placer en elle, et, de là, réaliser notre ascension [3] ». Des *témoins* ne serviront efficacement le renouveau spirituel (et c'est cela qu'ils cherchent, n'est-ce pas?) que s'ils ne donnent jamais l'impression de juger l'Église de l'extérieur, s'ils montrent avec amour la beauté en même temps que les rides, si ces « petites communautés unies » qu'ils appellent de leurs vœux sont liées indissolublement à la grande Communauté des rachetés, si, dans la stabilité de l'Épouse du Christ, leur dynamisme ne qualifie pas aussitôt de « stagnant » ce qui n'est qu' « inchangé [4] », si, par-dessus tout, ils font confiance à l'Esprit [5]. Alors, *de là*, pourra se réaliser l'ascension.

*
* *

Il faut que ce dialogue fraternel continue. Le Dr Jouvenroux et ses amis ont voulu travailler à la poussée spiritualiste. Ils ont dénoncé des maux réels. Rejeter leur appoint, parce qu'il blesse des susceptibilités ou parce que la pensée qui les guide connaît des obscurités et des imprécisions serait de notre part une erreur.

Il ne s'agit d'ailleurs là que d'une ébauche : elle s'offre à tous les compléments, et la collaboration du plus grand nombre est souhaitée. Celle des prêtres est indispensable. D'autant que des lacunes que présente ce recueil, l'ignorance est surtout responsable. Certes, on peut

3. *Le sens de l'Église*, traduit par H. Ghirat, pour le n° 5 de *Jeunesse de l'Église*, pp. 183-184.

4. Cette juste remarque est faite dans *Tactique du diable*, le livre plein de profondeur et d'humour de C.-S. Lewis (Delachaux, édit.).

5. « Au fur et à mesure que j'observais la sainte Église, j'ai eu confiance en elle, et j'ai cru » (Dom Lou Tseng-Tsiang, *Souvenirs et Pensées*, p. 104).

la reprocher aux auteurs. On peut aussi se demander si, nous autres clercs, non contents de donner aux laïcs de bonne volonté une impulsion vers l'apostolat, nous avons toujours su mettre en lumière pour eux le rôle exact de la théologie, les justes rapports entre le spirituel et le temporel, la condition propre de l'Église. A côté de l'enseignement des vérités fondamentales de la religion, celui-ci s'imposera chaque jour davantage.

A l'auteur de cette note, un grand théologien allemand disait récemment qu'il fallait à l'Église des chercheurs, des personnalités conciliant l'indépendance de leurs enquêtes avec une pleine connaissance de la doctrine et une fidèle soumission à l'autorité. Nos « témoins » seront de ceux-là, nous le leur demandons. Ils réveilleront en nous le désir de chercher encore. Et ils nous comprendront si, de temps à autre, quelques lignes de ce genre leur rappellent que le chrétien est *aussi* un homme qui a déjà trouvé.

A.-M. Carré, O. P.

LIVRES

Raoul Stefan : *L'Épopée huguenote.* Éd. La Colombe, 1946.

Petite histoire du protestantisme français, des origines à la fin du règne de Louis XIV. Le récit est vivant (sans mériter peut-être tout à fait le titre d'épopée) et paraît honnêtement documenté, quoique presque toujours de seconde main. L'auteur nous dit s'être imposé la tâche de *comprendre* l'un et l'autre des partis en lutte, catholique et huguenot, ce qui est un bon idéal d'historien. Il insiste sur le rôle considérable des huguenots dans la société française à partir du milieu du XVIe siècle, leur activité littéraire (c'est sans doute le chapitre le plus personnel), la vitalité religieuse des communautés huguenotes. Puis vient, sous Louis XIV, la période héroïque de « résistance », et les « maquis » des Camisards, car M. Stefan nous suggère ici maint rapprochement avec le monde moderne. L'effort de sympathie a peut-être moins abouti en ce qui concerne le catholicisme : les raisons de l'intransigeance dogmatique romaine nous semblent très incomplètement saisies. Mais l'ouvrage se termine sur un vœu d'unité chrétienne, auquel nous nous associons.

M. Villey.

Hubert Colleye : *La Bible, livre des chrétiens.* Bruxelles, Éditions Universitaires.

Plaidoyer enthousiaste pour la lecture de la Bible, écrit par un laïque qui l'a longtemps fréquentée, et qui montre les avantages spirituels, intellectuels et artistiques qu'on peut retirer de cette lecture.

Qu'on ne prenne pas cet ouvrage pour une introduction à la Bible; il ne peut pas l'être, il se contente d'être le témoignage d'un fidèle et d'un connaisseur. Peut-être lui reprocherait-on de n'avoir pas indiqué les difficultés réelles auxquelles se heurte inévitablement celui qui, pour la première fois, ouvre la Bible, sans aucune initiation; et aussi l'importance qu'il donne à l'interprétation symbolique à la Claudel. Mais on lira tout de même son livre avec profit, et peut-être les chrétiens se laisseront-ils convaincre qu'ils doivent lire la Bible.

J.-G. Grangette.

AZIMUTHS

Esprit a bien calculé en offrant à ses lecteurs, contre les pluies de septembre, de s'attarder aux stands de son numéro double. Les étalages sont variés, la présentation du speaker intéressante. La concurrence est forte, maintenue loyale par le service d'ordre. J'entends remuer les chaises où, vont siéger les divers jurys pour les sessions d'automne. Les chroniqueurs remplissent leurs stylos. Attendons un mois plus pauvre pour profiter de ce déblocage.

Car le soleil et les rotatives ont tourné, et nombre de revues trimestrielles ont malignement profité des vacances pour pleuvoir. Sans compter, bien entendu, quelques revues nouvelles et quelques revues artificieusement ou artificiellement rajeunies.

Pour m'encourager, je commence par la plus petite.

Dans *Le Semeur*, la revue protestante des fédératifs, n° 8-9, pp. 654-659, Denis de Rougemont nous montre, « comme laïc se tenant dans l'Église, les chances d'action du christianisme », qu'appelle la misère du temps ? A son avis,

> les Églises ne trouvent plus dans le monde des doctrines hostiles, mais un vide doctrinal sans précédent. Ce vide est un appel, urgent et dramatique. Un appel à l'attaque, à l'offensive, à l'initiative, à du plein.

L'Église est-elle devant un vide ? Devant une absence ? Je suis sensible aussi à des réalités qui, tout en étant pour nous des ersatz, manifestent des faims organiques que l'Église pourrait satisfaire en mettant à nouveau au plein air, dans la lumière des vivants, ses mystères essentiels. La mort joyeuse, c'est dans l'apologétique communiste qu'on l'entend célébrer contre le christianisme et l'existentialisme. Qu'on médite, par exemple, dans *Europe* d'août, pp. 95-99, le sourire de la Sainte Face, évoqué par J. Marcenac, cette transposition communiste de l'Évangile et de Pascal. A quoi l'on ne répondra pas en citant, mais en vivant l'Évangile.

Rougemont continue :

> Ou encore : les Églises et leurs prédicateurs ont moins que jamais à se soucier, aujourd'hui, de réfuter les arguments de l'incroyance; elles ont, tout simplement, à donner leurs croyances, avec une aggressive naïveté; elles ont à tendre une perche à ceux qui se noient.

On trouvera la même réserve à l'égard de l'apologétique dans la *Nouvelle Revue Théologique* de juillet, pp. 369-390. Dans un article intitulé « Le scandale de la foi », le P. Charles écarte d'abord les scandales mineurs, quoique importants, ceux surtout de l'Incarnation et

de l'Église. Il propose ensuite la réponse que donnaient à ces scandales certains apologètes à leur tour scandaleux :

Dieu nous proposerait à croire, non pas des choses faciles, d'accord avec nos façons de voir, mais précisément des paradoxes étranges, qui semblent même parfois presque insensés. Et il nous les propose; il les choisit; il les arrange pour qu'ils soient difficiles. C'est là le mérite de l'épreuve.

Il la combat :

Car je devine, je pressens, que, malgré toutes les apparences, la foi chrétienne ne peut être une humiliation; qu'elle doit au contraire être un agrandissement, un élargissement de ma raison étroite; que, au fond, elle n'est pas un élément hostile ni étranger dans ma vie intellectuelle... mais qu'elle est comme une naissance, une libération, une splendeur, un élément vivifiant, une harmonie nouvelle. et que, bien avant la récompense du paradis, elle doit me verser dans l'âme l'allégresse d'une aurore. Comment pourrait-on autrement expliquer que, chez les vrais croyants, la foi soit fière et joyeuse, sans être ni agressive ni étourdie ?

Car la théologie de ces apologètes se retrouve dans la psychologie des croyants sous forme d'arrogance, de pessimisme, de besoins morbides, de manifestations foraines ou tapageuses *contre*, sous forme aussi d'un sens policier de l'orthodoxie.

Le scandale de la foi est un accès à une vérité supérieure, si on se souvient de deux vérités fondamentales : *a*) la difficulté est la condition du progrès; *b*)

si l'objet de la foi est déconcertant, s'il est même assez drôle, comme on dit vulgairement, il n'y a pas à s'en offenser à priori, car tout ce qui est réel est prodigieusement drôle.

L'apologétique qui obéit à ce principe, au lieu de voir en Dieu le finaliste paterne de Bernardin de Saint-Pierre, admirera en lui la fantaisie poétique chantée par Claudel dans la *Légende de Prakriti*. Elle quittera (p. 386) pour la forêt vierge le jardin de Meaux, chef-d'œuvre de civilisation chrétienne, dessiné en forme de mitre par Le Nôtre pour Bossuet. Bref, la foi, c'est avant tout un mystère vital. Peut-être insisterais-je moins que le P. Charles (p. 387) sur une quelconque discipline de l'arcane, sur une sorte de mystère second, artifice humain destiné à sauver le mystère. Dans la pleine lumière, le mystère chrétien est peut-être plus mystérieux.



Voici maintenant les quatre plans où Denis de Rougemont voudrait voir s'engager l'action de l'Église :

1° Que l'Église offre un type de relations humaines viables, comme elle le fit aux siècles sombres, avant la floraison du moyen âge, qui fut son œuvre. Il s'agit de restaurer le sens de la communauté vivante, que le gigantisme de nos machines administratives, le règne de l'argent, le nomadisme industriel et les déportations en masse, ont presque tué, laissant le champ libre à l'État et à ses réglementations, souvent utiles, mais qui ne sont jamais règles de vie. Je voudrais une sociologie chrétienne pour le XXe siècle, et je la voudrais fondée sur la situation d'un groupe de frères prenant la communion.

Pour commenter ce texte, je soumets à la réflexion critique du lecteur — car j'aime en mon lecteur une critique minutieuse, ce que

d'ailleurs je crois lui faciliter par le caractère typographique — un passage d'un compte rendu que Ch. Smyth dédie, dans *Christendom* de septembre, au livre de Wedel, *La Grande Église en marche* (p. 213) :

Nous sommes en face d'une équation à trois termes : la Grande Église institutionnelle, la Petite Église (la « congrégation » [au sens anglo-saxon], ce qui est localement la famille de Dieu), et l'Individu. Dans la vie de l'Église catholique, le deuxième terme est grandement déficient. Dans la vie de l'Église évangélique, il est largement visible et par là s'atténue l'individualisme; mais le sens de la grande Église, l'Église de la tradition historique, est déficient... L'anglicanisme... a tenté de combiner la base catholique de l'ordre ecclésiastique et de la solidité liturgique avec la foi évangélique et la fraternité caractéristique de la « congrégation ».

Le catholicisme doit-il développer la communauté locale et la fraternité liturgique ? C'est une première question. Doit-il pousser sur le plan social et économique la fraternité enracinée sur le plan religieux ? Cest une autre question. P. Ducros, dans *Christianisme social* d'avril, pp. 128-132, la pose à ses frères protestants. Après avoir exigé des communautés où se mélangent vraiment, à l'église, les diverses classes sociales, il en verrait volontiers comme une conséquence — dont je ne vois pas la logique — « l'organisation chrétienne communautaire de l'agriculture française », et pareillement pour l'industrie, le commerce, le crédit... Il faudrait reprendre, en l'améliorant, l'expérience de la communauté de Jérusalem au livre des Actes. Cela peut paraître séduisant. Mais ne faut-il pas craindre qu'une définition trop nationale ou internationale du prochain ne dilue l'efficacité de la charité ? J'aimerais mieux, pour commencer, une petite tentative concrète, économique, d'entr'aide paroissiale. « Nous voulons rendre l'Église enfin possible », dit P. Ducros (p. 130). Malheureusement, il semble que l'Esprit-Saint en ait jugé autrement en mettant la Pentecôte avant les Semaines Sociales. Je crois — expérience faite, si l'on peut dire — qu'il avait raison.

2° Passant sur le plan culturel, Denis de Rougemont aimerait

que l'Église offre un type de relations culturelles viables, qu'elle ose de nouveau soutenir et guider une avant-garde intellectuelle, au lieu de garder sa position méfiante et arriérée — académique — dans les arts sacrés comme vis-à-vis de la culture vivante, laissant celle-ci désorientée. Il s'agit que nos théologiens adoptent une politique d'intervention et non de vertueuse indignation, à l'égard des écoles nouvelles, dépourvues de principe d'intégration, de commune mesure, d'ambitions spirituelles, de « dévotion » à rien d'avouable...

Est-il nécessaire de signaler à ce propos aux lecteurs de *La Vie Intellectuelle* la collection de « L'Art Sacré », que dirige le P. Régamey, pour me borner aux revues. Dans *Hommes et Mondes*, n° 2, pp. 203-208, M. Las Vergnas signale la part importante que des catholiques anglais, acteurs, romanciers, critiques, ont prise et prennent à la littérature de leur pays. Un article de Gide, dans *L'Arche* (août, pp. 12-14), voit la littérature française comme un long dialogue entre catholiques et « libres-penseurs », depuis Abélard et Bernard, passant par Montaigne et Pascal, Chateaubriand et Michelet :

Roulant de l'un à l'autre bord, le vaisseau de la culture française s'avance et poursuit sa route hardie. *Fluctuat nec mergitur* : il vogue et ne sera pas submergé. Il risquerait de l'être, il le serait, du jour où l'un des deux interlocuteurs du dialogue l'emporterait définitivement sur l'autre et le réduirait au silence, du jour où le navire verserait ou s'inclinerait tout d'un côté. De

nos jours, nous assistons à une prodigieuse éclosion d'écrivains catholiques : après Huysmans et Léon Bloy, Jammes, Péguy, Claudel, Mauriac, Gabriel Marcel, Bernanos, Maritain... mais sans parler d'un Proust ou d'un Suarès, le massif et inébranlable Paul Valéry suffirait à les balancer.

Par de telles accolades et de telles louanges, on comprend que M. Gide ait souvent irrité ses amis.

3° Au plan spirituel et mystique, Rougemont désire

que l'Église cesse de défendre la triste et inefficace moralité bourgeoise, avec laquelle trop de chrétiens confondent aujourd'hui la vertu, quand ils ne vont pas jusqu'au point de l'identifier avec la « vie chrétienne », et qu'elle restaure chez les fidèles le sens de la vocation personnelle, seul fondement d'une conduite spécifiquement chrétienne. « Soyez bien sages », nous disaient les prédicateurs depuis deux siècles. « Soyez fous », dit saint Paul aux Corinthiens. « Osez être l'invraisemblable », dit Kierkegaard. Ce sont ces voix que les meilleurs aujourd'hui, hors des Églises, me paraissent avides d'entendre. La « folie de la croix », non la sagesse bourgeoise. Quelque chose qui entraîne en avant et au-delà, non pas ce qui retient en arrière et en deçà des risques de la vie.

Si nos lecteurs lisent *La Vie Spirituelle* de juillet, deux articles les auront au moins intéressés, du P. Paissac sur le sens de Dieu, et du P. Schillebeeckx sur le sacrifice d'Abraham. Par des voies et des styles différents, tous les deux veulent remettre à sa place dans notre spiritualité le sens de la croix, le sens du scandale chrétien.

4° Enfin, sur le plan politique, voici le désir de Denis de Rougemont :

Que l'Église affirme avec force, dans le domaine politique, la transcendance de son Chef, contre tous les absolutismes nationaux, étatiques, partisans. Si jamais un esprit réellement international, ou « global », comme disent les Américains, s'instaure sur notre planète, ce ne sera qu'au nom de ce qui transcende nos attachements nationaux, politiques et raciaux. Et c'est pourquoi le mouvement œcuménique revêt une importance politique capitale dans notre siècle : il peut offrir le modèle même d'une union mondiale dans le respect des diversités traditionnelles. Que dis-je ? Il peut ! Il le doit, et de toute urgence ! S'il y échoue, je ne vois aucune raison d'attendre autre chose, pour le monde, que des tyrans, leurs guerres, et les tyrannies qui en résultent...

Christianisme Social donne à ce propos, dans son numéro 2, pp. 110-118, un article du protestant Roger Mehl, intitulé : « Le message politique de l'Église à l'heure actuelle ». R. Mehl traite d'abord des difficultés présentes de ce message :

Ce message doit être apporté dans sa totalité indivise à tous les hommes. Il ne saurait s'agir pour nous de présenter seulement des points de vue chrétiens; nous ne pouvons donc pas abstraire de ce tout du message chrétien un enseignement politique qui pourrait être diffusé d'une façon indépendante en feignant d'oublier qu'il n'a de sens que dans son contexte. Or, comment, dans ces conditions, propager une doctrine politique chrétienne, lorsque ceux à qui nous nous adressons refusent le contexte de cette doctrine ? D'autre part, il nous est tout aussi impossible d'adapter le message de l'Évangile à la conjoncture politique présente; le marxisme peut le faire pour sa doctrine, le christianisme ne le peut pas. Sans doute l'Église a-t-elle bien pour fonction de dégager l'actualité de la révélation biblique, mais sous la réserve expresse que cette actualité coïncide avec son éternité. Aussi l'Église ne peut-elle tenir à l'homme de droite et à l'homme de gauche des langages différents. Bien plus, disons-le plus carrément encore : l'Église annonce la même colère de Dieu, la même justice de Dieu, la même grâce et le même pardon de Dieu

aux résistants et aux collaborateurs, à ceux qui furent héroïques et à ceux qui furent lâches, aux Français et aux Allemands, aux démocrates et aux fascistes. Elle est persuadée que la parole de Dieu les atteint les uns et les autres au même centre vital, au même nœud existentiel, et que les uns et les autres doivent renoncer à leur justice propre pour ne vivre que du même pardon...

Cependant, l'Église doit faire entendre son message :

L'Église ne peut être ni en dehors, ni au-dessus de la politique, parce que la parole de son Seigneur, qu'elle doit simplement répéter, doit être adressée au monde réel. La parole est un glaive qui doit atteindre le monde dans sa réalité concrète, c'est-à-dire là où le monde joue effectivement sa destinée. Or, ce n'est pas dans les cercles philosophiques, ni dans les chapelles littéraires, que le monde joue aujourd'hui sa destinée; mais c'est bien dans la cité que se décident aujourd'hui les engagements fondamentaux. Par le double jeu conjugué de la démocratie (hier) et du totalitarisme politique (aujourd'hui), la cité est devenue, ou redevenue, comme dans le monde antique, le lieu des grandes options humaines...

Mais quel sera se message ? R. Mehl le recherche d'abord dans un double système de références : au passé de l'Église, c'est-à-dire dans l'Ancien Testament; à l'avenir de l'Église, c'est-à-dire à la Parousie du Christ.

L'ancien Israël avait été choisi pour être la lumière des nations, pour que toutes les nations viennent s'instruire à Jérusalem. Le pacte conclu par Dieu est un pacte ouvert : tous les peuples de la terre doivent s'y rallier ? L'organisation de la justice en Israël a une valeur normative universelle (Isaïe, 56)...

L'Écriture nous enseigne que l'activité purement temporelle et laïque des nations est en corrélation étroite avec l'œuvre de Dieu. La liaison même de l'Église et de l'État (si on peut s'exprimer ainsi), dans l'Ancienne Alliance, n'est-elle pas significative à cet égard ?

L'Apocalypse (XXI, 26) nous annonce que, dans la nouvelle Jérusalem, « on apportera la gloire et les richesses des nations ». Étonnante prophétie : ainsi Dieu acceptera dans son royaume l'hommage de l'œuvre des hommes. Comprend-on dès lors pourquoi l'Église doit avoir un tel souci de la civilisation et de la culture ? Elle sait, et elle est seule à savoir, que Dieu entend se servir un jour de ces œuvres-là, qu'un jour ces œuvres rendront gloire à Dieu lui-même. Or, ces œuvres, l'humanité est toujours prête à les abandonner et à les pervertir. Il faut donc que l'Église soit vigilante, qu'elle ne cesse de rappeler les conditions d'une vraie civilisation...

Il faut lier d'une façon très résolue l'activité politique de l'Église à la venue du Royaume; si on ne le fait pas l'Église se confondra très rapidement avec une puissance temporelle. C'est bien la mésaventure qui est arrivée et qui arrive encore journellement à l'Église catholique...

... L'Église de Jésus-Christ doit annoncer courageusement ce qui est, dans le double sens du mot, sa fin : ce royaume absolument nouveau à l'approche de qui toutes choses doivent être transformées. Il est impossible qu'à l'approche de ce royaume nous continuions à vivre dans le désordre, dans l'injustice et dans la haine. Sans doute n'est-il pas question pour nous de faire régner la vraie justice. Notre effort ne saurait rendre inutile la transformation radicale du royaume...

Puis Mehl fait appel à une réalité présente :

Royauté actuelle, certaine, bien que cachée et clandestine de Jésus-Christ, lutte de ce roi contre les puissances et les dominations, voilà ce qui est pour le chrétien l'assurance décisive. Oui, le royaume des cieux est proche, Jésus-Christ livre bataille contre le dernier ennemi. Comment l'Église de Jésus-Christ pourrait-elle rester en dehors de ce suprême combat ? Comment l'Église pourrait-elle ne pas lutter de toutes ses forces et dans tous les domaines

pour manifester la royauté encore cachée de Jésus-Christ ? Et voilà le secret de son action politique : elle veut témoigner de la royauté de Jésus-Christ. Elle s'intéressera donc à l'organisation de la paix, parce qu'elle doit témoigner devant le monde que son Seigneur est le Prince de la paix; elle veut organiser la justice, parce qu'elle doit témoigner que son Seigneur est le Juste. Mais elle ne réussira pas à établir la paix ni la justice, s'écrient les sceptiques. Nous n'avons pas à savoir s'ils ont raison ou tort. Un témoignage est un acte pur, c'est-à-dire qu'il n'a pas à être accompli en vue du succès...

Ces textes sont intéressants en ce qu'ils expriment les trois sources bibliques qui peuvent inspirer l'action de l'Église sur le monde. Mais toutes les trois posent des questions préalables. L'Ancien Testament, par exemple, peut-il être utilisé en ce domaine sans qu'on se soit demandé quelle utilisation est en ce domaine permise par le Nouveau Testament ? Davantage, dans l'Ancien Israël même, se laissent déceler plusieurs courants d'interprétation des faits, et plusieurs régimes politiques, d'indépendance ou d'occupation; au nom de quoi devra-t-on donner la préférence à l'un ou l'autre régime, à l'une ou l'autre interprétation ? Est-ce à partir de la royauté du Christ ? Mais si elle demeure clandestine jusqu'à la Parousie ? Durant ce régime intérimaire, le Christ-Roi a-t-il mandaté sur terre des lieutenants chargés d'assurer politiquement sa royauté ? Est-ce dans le Nouveau Testament ou par des révélations prophétiques que ces lieutenants trouveront les règles de leur action sociale, les principes de décision entre diverses solutions économiques ou politiques ? Si, enfin, la Parousie introduit un royaume du Christ entièrement nouveau, en quoi cette perspective peut-elle nous aider à choisir entre l'O.N.U. ou la S.D.N., l'alliance russe ou l'alliance américaine, le capitalisme ou les nationalisations ? Peut-on résoudre « bibliquement » ces questions ? Et comme des objections spéciales s'ajoutent pour le théologien protestant aux difficultés historiques de notion et d'usage de droit naturel, il ne lui reste que le critère délicat que R. Mehl développe dans sa conclusion :

Puisque l'homme moderne considère la cité comme le lieu de son engagement spirituel, puisque la politique n'est donc pas une question de « chair » seulement, mais fait intervenir tout le monde, combien redoutable, des puissances célestes, c'est à propos de la cité que l'Église doit exercer présentement son don de discernement des esprits. Il s'agit pour elle de distinguer avec soin ceux de ces esprits qui pour l'homme sont devenus démoniaques. C'est là une entreprise urgente, délicate, qui exige non seulement du bon sens, mais un bon sens authentifié par le Saint-Esprit. C'est là une entreprise qui diffère totalement de celle qui consiste à définir une politique chrétienne et, en fait, cléricale.

Le bel article de L. Bouyer, dans *Dieu vivant*, n° 6, pp. 17-42, peut aider théologiens et hommes d'action à christianiser leur vision du monde, par une exégèse intéressante du Nouveau Testament :

On peut dire que le problème du mal, tel que nous le posons, met sous le nom de mal un *concept*, — et c'est où se traduit le souci de réfuter le manichéisme qui, lui, y voyait une *chose*. Le problème du mal qu'avait connu l'antiquité chrétienne concernait plutôt *quelqu'un*...

Cet article peut aider à baser ce discernement des esprits réclamé pour l'Église par R. Mehl. Peut-être l'Église en aura-t-elle besoin devant cet esprit international ou « global », auquel faisait tout à l'heure allusion D. de Rougemont. Devons-nous y voir une résur-

gence de Babel, une trêve entre les deux cités de saint Augustin, ou devons-nous l'envisager et le promouvoir avec l'optimisme quasi mythique et contagieux dont le P. Teilhard de Chardin secoue, dans des articles puissants, des revues comme *Monde Nouveau* (août, pp. 1-13 : « Un grand événement qui se dessine : la planétisation humaine ») ou *Études* (septembre, pp. 223-230 : « Le retentissement spirituel de la bombe atomique ») ?

Concluons avec D. de Rougemont :

Un mot encore. Ce programme, qui résume à mes yeux les plus grandes chances d'action du christianisme au XXe siècle, resterait une pure utopie si les chrétiens s'en remettaient aux Églises pour le réaliser. Les Églises, comme corps organisés, ne peuvent que soutenir et encadrer l'action chrétienne. Celle-ci se fera, comme elle s'est toujours faite, par des personnes et par des petits groupes; par quelques « fous de Dieu », comme saint François d'Assise; par des gens de peu réunis dans une chambre; par des mystiques qui n'auront l'air de rien; par des hommes dont on dira qu'ils exagèrent, qu'ils rêvent, qu'ils n'ont pas le sens commun, qu'ils voient trop grand... Peut-être même par des petites revues comme celle-ci ?

J'applaudis aussi à la dernière phrase. Tous mes vœux, tous les vôtres peut-être, vont aux petites revues.



■ Le premier cahier de *Russie et Chrétienté* vient de paraître. Articles, notes et documents, chroniques, bibliographie, composent un sommaire passionnant pour tous ceux qu'intéressent les rapports du pouvoir soviétique et du pouvoir spirituel, soit en U.R.S.S., soit dans l'émigration.

■ Le *Bulletin des Missions* publie deux articles intéressants, l'un du P. Duval sur Vitoria et la découverte de l'Amérique, l'autre, non signé, sur l'indépendance du Viêt-Nam.

■ *Res Publica*, n° 11, donne une correspondance d'Ukraine sur la « conversion » des Uniates.

■ *Hommes et Mondes*, nos 1 et 2, publie les souvenirs de l'ambassadeur Charles-Roux sur l'attitude du Vatican dans les prodromes de la guerre de 1939.

ERRATUM

Nous nous excusons de l'erreur typographique qui nous a fait donner deux titres différents à l'article d'André Latreille paru dans le numéro d'août-septembre. C'est *La liberté de l'enseignant catholique dans l'Église et dans l'Université*, qu'il faut lire.

PEUPLES ET CIVILISATIONS

MAURICE DUVERGER. *Les partis politiques et la démocratie.*

L'auteur d'un petit livre dense : *Les constitutions de la France*, traite ici du problème des partis comme moyens d'organisation de la démocratie et comme facteurs de sa destruction. Un historien aussi averti de l'évolution des formes politiques ne saurait être plus optimiste que les politiciens eux-mêmes. Cependant, il veut encore, avec Saint-Just, en appeler à la Vertu pour éviter la Terreur.

NOTES ET CHRONIQUES

PIERRE HENRI-SIMON. *La Semaine sociale de Strasbourg.*

JACQUES DUMONTIER. *Ressources et besoins de l'économie française.*

LIVRES

TÉMOIGNAGE

RHENANUS. *Allemagne 1946.*

Cinq années de camp de concentration ont donné à l'auteur de ce témoignage le droit de se faire écouter. Il ne veut ni proposer un projet à la Conférence de la Paix, ni un verdict au tribunal de Nuremberg, ni rajeunir *ex professo* une ancienne casuistique, ni psychanalyser la Bavière ou l'Autriche. Il nous offre sa méditation personnelle, où, avec des rêves qui n'ont jamais cessé de hanter l'âme rhénane, s'expriment aussi les sentiments des soldats, des théologiens allemands, qui sont morts pour avoir tenté d'abattre Hitler en juillet 1944.

LES PARTIS POLITIQUES ET LA DEMOCRATIE

La difficulté majeure d'un tel sujet se trouve dans son actualité même. Il met en jeu des passions violentes, les plus violentes peut-être de toutes les passions : les passions politiques.

En soi, cependant, la politique ne devrait contenir rien de passionnel, d'émotif, de subjectif : n'est-elle pas, en effet, une science, une branche particulière de la sociologie appliquée ? On pourrait dire, en une formule presque mathématique : « La politique est à la sociologie ce que la médecine est à la biologie ». Le choix qu'effectue l'homme politique, au moment de réorganiser un État, entre la monarchie ou la république, la représentation proportionnelle ou le scrutin majoritaire, est au fond de même nature que celui du médecin au chevet d'un malade entre la pénicilline ou les sulfamides, l'électro-choc ou quelque remède plus doux : il s'agit, dans les deux cas, d'un choix strictement objectif, dans lequel ne doit entrer aucune préférence personnelle.

Telle sera l'attitude purement scientifique que je voudrais adopter au cours de cet exposé : il suffit d'un effort de détachement. Il suffit de considérer le régime de la France de 1945 avec le même regard serein qu'on poserait sur les Constitutions d'Athènes ou de Sparte, de Mégare ou de Sélinonte.

Un fait primordial se révèle alors à l'observateur, aussitôt : les spécialistes de la science politique et du droit constitutionnel ont tendance à négliger les partis, ou tout au moins à ne pas leur accorder une suffisante attention. Cependant, ceux-ci jouent dans tout régime démocratique un rôle fondamental. Quelques exemples le feront comprendre tout de suite. Si l'on cherche à caractériser la différence essentielle qui sépare le régime politique anglais de la Troisième République française, on s'apercevra bien vite qu'il faut laisser de côté la forme de l'exécutif (pas plus que le roi, le président ne gouvernait pas!), la structure de la

Chambre haute ou l'usage de la dissolution de la Chambre basse, pour s'attacher à un seul point : l'opposition du *two parties system* anglais et de la multiplicité des partis français. De même, ce qui distingue la république fédérale américaine de la république fédérale russe, c'est bien moins les modes opposés de désignation des chefs d'État que la différence entre un régime à dualisme de partis et un régime de parti unique. Derrière la façade constitutionnelle, à laquelle s'attachent trop exclusivement certains juristes, les partis forment la réalité politique essentielle.

Cette réalité présente deux aspects fondamentaux, quasi contradictoires d'ailleurs. Dans une démocratie, les partis sont ambivalents : d'une part, ils servent à l'organiser sans que rien ne puisse les remplacer dans ce rôle, d'autre part, ils renferment en eux un certain nombre de poisons capables de l'anéantir, ou tout au moins de la déformer.

I

Les partis, comme moyens d'organisation de la démocratie

Sans vouloir entrer dans les inévitables débats que suscite toute tentative de définition un peu précise de la démocratie, on peut admettre qu'elle est un régime dans lequel les gouvernants sont choisis par le peuple et agissent en accord avec l'opinion du peuple. On voit tout de suite par là qu'une démocratie ne saurait exister sans partis politiques. Le choix des gouvernants par le peuple suppose en effet que celui-ci puisse connaître les candidats, leurs programmes, et plus encore leurs arrière-pensées. Sans partis, cette connaissance n'est point possible : des individus sollicitent les suffrages, dont on sait peut-être les noms et les visages, mais non la façon dont ils entendent user du pouvoir qu'ils réclament. Quant à l'opinion publique, si les partis n'existent point, elle n'existe pas non plus : il y a seulement des poussières d'opinions individuelles, contradictoires, contagieuses, changeantes, instables que les partis seuls parviennent à coaguler en quelques puissantes tendances essentielles, capables d'éclairer les gouvernants sur la volonté du peuple, de les épauler ou de les borner.

Dans ce rôle vis-à-vis du choix des gouvernants et de la formation de l'opinion publique, rien ne peut remplacer les partis. La « représentation des intérêts » et des groupes sociaux à buts particuliers (professions, syndicats, corporations), qu'on a voulu

substituer au régime des partis, ne peut donner aucun résultat à cet égard : les partis renaissent inéluctablement au sein de chaque groupe, sous forme de « tendances ». On peut donc tenir pour vérité la formule souvent répétée : « Pas de démocratie sans partis politiques. »

Son corollaire est évidement que la structure d'une démocratie dépend de la structure des partis. Ce qui conduit à distinguer deux grandes catégories de démocraties : les démocraties à dualisme de partis (de type anglo-saxon) et les démocraties à partis multiples (de type français ou continental). Cette classification nous apparaît plus importante à bien des égards que celle, traditionnelle, qui oppose le régime d'assemblée, le régime présidentiel et le régime parlementaire. Nous serions tenté d'y voir la *summa divisio* du droit constitutionnel démocratique.

*
* *

A première vue, le système des partis multiples paraît plus démocratique que l'autre, car il semble assurer une représentation plus exacte de l'opinion dans toute sa diversité et ses nuances. Le dualisme des partis n'en permet au contraire qu'une représentation grossièrement approximative : l'opinion d'un pays ne se divise pas seulement en deux grands blocs rigides; la diversité des attitudes politiques y est beaucoup plus grande. Notamment, le système des deux partis a l'inconvénient d'empêcher la représentation du « centre », qui forme cependant l'un des éléments essentiels de toute opinion publique, et joue d'autre part, dans un gouvernement démocratique, un rôle amortisseur de première importance (voyez le rôle du parti radical sous la Troisième République).

Si l'on dépasse, cependant, le stade de cette première et superficielle analyse, on voit que le système des deux partis présente pas mal d'éléments de supériorité sur celui de la multiplicité, en matière de représentation de l'opinion. On peut noter, d'abord, que les nuances d'opinion sont souvent créées artificiellement par les partis, chacun d'eux accentuant les différences, souvent minimes, qui le séparent de son voisin immédiat, pour tâcher de lui ôter sa clientèle : il est très symptomatique, à cet égard, de voir que les campagnes électorales, dans les régimes à partis multiples, se caractérisent par des attaques entre partis proches plutôt qu'entre partis vraiment opposés (en France : socialistes contre communistes, « droite » contre M.R.P.). La diversité des opinions est souvent la conséquence de la diversité des partis,

plutôt que sa cause. Ainsi, la multiplicité des partis déforme l'opinion au lieu de la représenter. Qu'on le veuille ou non, en effet, dans toute nation (comme à l'intérieur de chaque conscience individuelle), il y a deux grandes tendances qui s'opposent, l'une conservatrice, l'autre révolutionnaire : tradition et progrès, blancs et rouges, résistance et mouvement, droite et gauche, peu importent les noms divers qu'on leur donne. Elles correspondent à la fois à deux positions différentes sur l'échelle sociale (comme le soulignent fort bien les marxistes) et aussi à deux structures mentales, à deux types psychologiques distincts, à deux « tempéraments ». Le mérite du système des deux partis est de clairement représenter chacun de ces éléments fondamentaux de la dynamique sociale.

La suppression du « centre », qui en est le résultat, constitue, au fond, un bien plutôt qu'un mal : car le centre est moins un parti qu'une agglomération de gens qui refusent de prendre parti, qui refusent de choisir une opinion, une politique, une orientation, et qui s'en remettent à leurs gouvernants du soin de choisir pour eux, ce qui est contraire à l'essence même de la démocratie. Le système dualiste a cet avantage qu'il oblige tous les citoyens à un engagement politique sans lequel la démocratie n'est que partielle.

Enfin, il est à peine besoin de souligner que le dualisme des partis a le grand mérite de donner une image claire et précise des volontés populaires, au lieu que leur représentation demeure toujours obscure et incertaine dans un système de partis multiples. Que l'on compare, à ce point de vue, les résultats des dernières élections en France et en Angleterre. Ici, le pouvoir est nécessairement donné au parti que la majorité du pays a désigné pour l'assumer; là, toutes les combinaisons et toutes les majorités sont possibles, sans qu'on puisse dire celle que désire le pays : gouvernement de gauche (socialo-communiste), gouvernement du centre (socialo-M.R.P.), gouvernement tripartite, gouvernement d'unanimité nationale : le choix dépend des intrigues de couloir, non de la volonté populaire.

La supériorité du système dualiste, déjà très nette sur le terrain de la représentation de l'opinion, s'accroît encore si l'on considère la pratique gouvernementale. Chacun des deux partis remplit, en effet, par une ingénieuse division du travail, chacune des deux fonctions essentielles de l'État : la fonction gouvernementale et la fonction d'opposition.

L'un d'eux gouverne, et gouverne seul. On ne voit pas, comme en régime de partis multiples, ces gouvernements de coalition, qui sont des gouvernements impuissants. Le gouvernement est stable, parce qu'il dispose d'une majorité certaine jusqu'à la fin

de la législature. Il est homogène : il peut donc appliquer un programme cohérent (celui du parti), au lieu de se débattre parmi les surenchères et les contradictions. Au lieu d'un gouvernement qui peut seulement se borner à expédier les affaires courantes, en ajournant toujours les vrais problèmes faute d'être unanime sur leur solution, on a un gouvernement qui gouverne.

Mais un gouvernement démocratique, dans lequel tout risque de dictature est écarté, grâce à l'existence d'une opposition bien organisée, assumée par le deuxième parti, qui exerce ainsi l'essentielle fonction de critique et oppose un frein à tous les excès éventuels du parti au pouvoir. Schématiquement, le régime fonctionne ainsi : un parti gouverne, l'autre critique, et le peuple choisit, à chaque élection, entre l'œuvre du gouvernant et les critiques de l'opposant — soit qu'il confirme le premier au pouvoir ou qu'il l'y remplace par le second. Le dernier mot appartient vraiment au peuple, à un peuple qui peut librement choisir, en toute clarté, en toute connaissance de cause. La dissolution de la Chambre est d'ailleurs un moyen de donner la parole au peuple chaque fois qu'une circonstance grave l'exige. Et je voudrais faire remarquer à ce propos que la dissolution n'a de sens que dans un régime dualiste où le vote populaire indique nettement si le gouvernement est confirmé au pouvoir ou écarté. Dans un régime à partis multiples, comme le nôtre, elle ne signifie plus rien : après, comme avant, toutes les combinaisons demeurent possibles entre les trop nombreuses pièces de l'échiquier politique.

***

Il ne suffit pas de constater les avantages du système des deux partis par rapport à celui de la multiplicité; il convient d'essayer de déterminer les facteurs qui font surgir le dualisme dans tel pays, la multiplicité dans tel autre. Ces facteurs sont d'ailleurs variés.

Je n'insisterai pas sur les facteurs historiques et psychologiques, propres à chaque peuple, qui sont très importants cependant. Les origines des *Whigs* et des *Tories*, ainsi que l'esprit sportif du peuple britannique qui le pousse à considérer la lutte politique comme un combat entre deux équipes rivales, ne doivent certes pas être négligés de celui qui veut rendre compte du *two parties system* en Angleterre. La structure des partis dépend ainsi très largement d'éléments spécifiques à chaque pays, sur lesquels aucune action n'est possible, et qui demeurent irréductiblement originaux et intransposables sous d'autres climats.

Mais elle dépend aussi de facteurs techniques généraux, soumis à l'action de l'homme et méritant par suite une attention toute particulière de ceux qui ont la charge de conduire les sociétés et de leur donner forme. Parmi ceux-ci, le régime électoral est le plus important à coup sûr, mais non le mieux étudié. Le raisonnement aussi bien que l'observation permettent en effet de formuler la triple loi sociologique suivante : le scrutin majoritaire à deux tours conduit aux partis multiples et incohérents; la représentation proportionnelle, aux partis multiples et cohérents; le scrutin majoritaire à un seul tour, au dualisme des partis.

La France d'avant-guerre illustre la première affirmation; la Belgique et la France actuelle, la seconde; l'Angleterre et ses Dominions, les États-Unis et les Républiques américaines, la troisième.

L'explication est d'ailleurs fort simple : dans la représentation proportionnelle et le scrutin à deux tours, chaque parti, chaque tendance, chaque fraction de l'opinion peut jouer sa chance, soit que les suffrages obtenus par les minoritaires soient regroupés pour l'attribution de « restes » (R.P.) soit que les regroupements s'effectuent au second tour, par le jeu des désistements. Dans le scrutin à un seul tour, au contraire, aucun regroupement ne peut avoir lieu *après* le scrutin : ils doivent avoir lieu *avant*, c'est-à-dire que les partis de tendance voisine doivent fusionner (et les partis du centre, se disloquer et disparaître). S'il y a 80.000 électeurs « de droite » dans une circonscription contre 120.000 « de gauche », la droite risque d'enlever le siège si elle est unifiée dans un seul parti et la gauche disloquée en deux fractions rivales : aux élections suivantes, les deux partis de gauche fusionneront.

Il ne faut certes pas pousser les choses à l'extrême et affirmer que le scrutin majoritaire à un tour entraîne automatiquement le dualisme des partis. Des obstacles peuvent s'opposer pendant un temps plus ou moins long à ce dualisme, qui est d'ailleurs rarement parfait (il demeure de « petits partis », qui ont quelques rares sièges isolés au Parlement). Il reste que le scrutin majoritaire à un seul tour est un élément *nécessaire* à l'existence du système des deux partis, auquel représentation proportionnelle et second tour opposent un obstacle quasi infranchissable.

L'exemple britanique, où le système dualiste a été faussé au début de ce siècle par l'apparition d'un troisième parti, et rétabli ensuite par l'élimination progressive des libéraux, illustre bien la tendance irrésistible du scrutin à un seul tour vers le dualisme des partis, que nous serions tenté d'appeler, en paraphrasant Karl Marx, la « loi d'airain du scrutin à un tour ».

*
* *

Quels que soient les avantages de la dualité de partis, elle présente aussi quelques inconvénients. Elle les partage d'ailleurs avec le système des partis multiples, en aggravant certains d'entre eux cependant. On voit apparaître ici le second aspect des partis politiques : moyens d'organisation de la démocratie, ils sont aussi pour elle des facteurs de déformation.

II

Les partis, comme facteurs de déformation de la démocratie

L'existence des partis dans la démocratie y fait naître trois dangers essentiels : danger d'oligarchie, danger de conservatisme, danger de parti unique. Le premier seul est commun à tous les régimes de partis; le second est propre au régime dualiste; le troisième constitue une déformation de la notion même de parti.

*
* *

La tendance oligarchique des partis politiques a été mise en lumière depuis fort longtemps. Au début de ce siècle, Robert Michels, professeur à l'Université de Turin, la soulignait dans un petit livre, d'ailleurs assez superficiel, traduit en français sous ce titre significatif : *Les partis politiques : essai sur les tendances oligarchiques des démocraties*. Le mécanisme en est relativement simple.

Par rapport à la masse des électeurs et sympathisants, les membres du parti forment une minorité. Mais cette minorité ressemble au levain qui assure la fermentation de la pâte, et plus encore un cerveau qui dirige l'ensemble du corps humain. Par sa propagande, le parti s'efforce de faire pénétrer dans la masse des mots d'ordre, des aspirations, des volontés; il l'oriente, il la guide, il la conduit. Tel est le premier degré de l'oligarchie partisane.

A l'intérieur du parti, le cercle se rétrécit et l'oligarchie se resserre. L'autorité effective appartient aux comités directeurs et aux divers clans qui s'y affrontent; les simples adhérents suivent, plus ou moins docilement. Ainsi, quelques hommes dirigent le parti, et quelques partis, la nation : sous l'apparence démocratique, une oligarchie d'un type nouveau s'est créée.

Le danger, très réel, est dans une large mesure impossible à

conjurer. Si l'on voulait bien regarder les réalités, au lieu de jongler avec les mots et les théories, on s'apercevrait que la démocratie pure est impossible. Il est impossible que la masse gouverne effectivement; tout gouvernement est nécessairement oligarchique. Il y a démocratie seulement dans la mesure où l'oligarchie gouvernementale est issue de la masse et peut valablement prétendre en exprimer les opinions. Rousseau lui-même l'avait bien vu, qui écrivait dans *Le Contrat Social* cette phrase pudiquement oubliée : « A prendre le terme dans la rigueur de l'acception, il n'a jamais existé de véritable démocratie, et il n'en existera jamais. Il est contre l'ordre naturel que le grand nombre gouverne et que le petit soit gouverné » (livre I, chapitre IV). L'autorité prise sur la masse du peuple par les partis, et sur les partis par leurs comités directeurs, est donc normale dans une large mesure. A condition qu'elle ne tende pas à l'omnipotence des partis et des comités, faute de quoi la démocratie ne serait plus qu'une illusion. A cet égard, le danger est plus ou moins grand suivant la structure interne des partis, leur degré de cohérence, la liberté du choix des dirigeants par les membres, etc... D'une façon générale, on doit souligner les regrettables conséquences de la représentation proportionnelle, qui tend, plus que tout autre système, à un renforcement exagéré de la rigidité des partis, en écartant les candidatures individuelles, et en transférant pratiquement aux comités directeurs le choix des élus, qui résulte de l'ordre d'inscription sur la liste. La représentation proportionnelle apparaît ainsi peu compatible avec la démocratie véritable.

*
* *

Le danger de conservatisme est moins grave que le précédent, d'abord parce qu'il n'existe pas dans tous les régimes de partis, mais seulement dans le système dualiste. Il consiste en ceci : d'une part, la « loi d'airain du scrutin à un tour » empêche la formation d'un parti nouveau, capable d'exprimer des aspirations neuves; d'autre part, chaque parti forme un bloc énorme à qui sa grandeur même interdit les audaces qui le sauveraient d'un vieillissement progressif. L'exemple des États-Unis illustre assez bien le conservatisme auquel tend naturellement le régime dualiste, conservatisme qu'Ostrogorski avait assez bien mis en lumière dès 1902, dans son monumental ouvrage sur les partis politiques.

Cependant, le danger est plus apparent que réel. Quelques années à peine après la parution du livre d'Ostrogorski, le développement du travaillisme anglais donnait un démenti flagrant

aux thèses de son auteur : un parti nouveau surgissait, aux doctrines progressives, qui bousculait les jeux tranquilles des deux vieux partis traditionnels, avant d'éliminer pratiquement l'un d'eux de la scène politique. Quelques années plus tard, des phénomènes de rajeunissement intérieur se manifestaient au sein même des partis existants, aussi bien en Angleterre qu'en Amérique : formation d'un groupe de « jeunes conservateurs » au sein des *tories* britanniques, transformation du parti démocrate américain sous l'influence de Roosevelt.

Que le danger de conservatisme ne soit pas absolument illusoire, la chose est certaine; mais ce danger existe au sein de toute organisation, où il n'est pas autre chose qu'une variété particulière de la « tendance de l'être à persévérer dans l'être ». Le régime des partis, et notamment le système dualiste, l'accroissent exactement dans la mesure où ils perfectionnent l'organisation politique; ils ne l'exagèrent point particulièrement.

*
* *

Beaucoup plus grave est, sans aucun doute, celui que nous avons appelé le « danger de parti unique », cette dégénérescence du régime des partis qu'est le parti unique étant la plus répandue des maladies politiques modernes.

Le parti unique est l'apport original du XXe siècle aux théories constitutionnelles. On pourrait lui trouver sans doute quelques précédents dans les époques antérieures : mais leur rôle et leur signification sont en réalité très différents. Le premier caractère du parti unique est — évidemment — d'être unique; il a le monopole de la représentation politique : aucun parti rival ne peut se constituer dans l'État. En second lieu, le parti unique est officiel : il forme un des organes de l'État, qui manifeste souvent des tendances envahissantes, comme le cancer dans un corps vivant. D'autre part, le parti unique a un caractère fermé; n'y entre pas qui veut : il faut pour cela suivre la filière des « jeunesses du parti », à moins de circonstances exceptionnelles; des épurations variées éliminent périodiquement les éléments indésirables. Le parti forme ainsi une caste, un ordre, une chevalerie, qui groupe les défenseurs les plus ardents et les plus fidèles du régime politique existant. Son rôle essentiel est celui d'un lien entre le peuple et le gouvernement : de façon ascendante, il renseigne le gouvernement sur les aspirations populaires; de façon descendante, il explique au peuple les décisions gouvernementales.

Il existe plusieurs types de parti unique. La distinction la plus importante, à cet égard, est celle des partis uniques de type fas-

ciste et de type communiste. Préciser leurs différences est essentiel pour comprendre l'évolution du concept même de démocratie.

Le communisme part de cette constatation fondamentale que la démocratie *politique*, telle que l'a conçue le XIXe siècle (suffrage universel et sincère; libertés de pensée, de réunion, de la presse, d'association, etc...) est insuffisante. Elle n'aboutit en effet qu'à une liberté plus verbale que réelle, plus juridique que pratique. Elle permet l'asservissement des faibles aux forts, notamment la domination des puissances économiques; elle ignore les conditions matérielles qu'exige l'exercice de la liberté. Comme le disait un jour M. Molotov : « Je conçois mal ce que peut être la liberté d'un chômeur américain. » Il est nécessaire de compléter la démocratie politique par la démocratie *sociale*, qui a pour objectifs essentiels : 1° de donner à tous les hommes les moyens matériels indispensables à l'exercice de la liberté; 2° d'assurer à tous les individus des chances à peu près égales au départ, en évitant tout avertissement économique qui rendrait illusoire l'octroi des libertés politiques.

Le but visé par le communisme est donc l'établissement d'une démocratie *totale*, à la fois politique et sociale. Mais, dans une phase transitoire, il estime nécessaire l'ajournement ou la suppression de la démocratie politique, afin de réaliser la démocratie sociale : telle est la « dictature du prolétariat ». La puissance des obstacles opposés par les classes possédantes à la réalisation de la démocratie sociale est telle que celle-ci ne pourrait jamais être établie par les méthodes de la démocratie politique, qui sera restaurée ensuite, une fois liquidées les classes possédantes et créée la démocratie sociale : ainsi, la Constitution soviétique de 1936 marque un progrès relatif dans le sens de la démocratie politique par rapport à la Constitution de 1923. Le parti unique correspond à la phase dictatoriale transitoire que nous avons décrite : il est donc pour les communistes un moyen d'établir la démocratie sociale, prélude à la démocratie totale.

Dans un régime fasciste, le parti unique a une signification bien différente. Dans son essence même, le fascisme est une réaction contre le communisme : ce n'est pas le communisme qui est un antifascisme, mais le fascisme qui est un anticommunisme. Le fascisme prend sa source dans la peur du communisme chez les classes dirigeantes, unie à la conviction que les méthodes de démocratie politique sont impuissantes pour lui barrer la route. Alors, on supprime la démocratie politique, *non pour établir la démocratie sociale, mais au contraire pour l'empêcher.* Fascisme et communisme se ressemblent donc par les moyens qu'ils emploient, mais s'opposent par les buts qu'ils poursuivent. Par

rapport au communisme, le fascisme fait songer à l'Antéchrist de la légende sicilienne rapportée par Selma Lagerlöf : « Quand l'Antéchrist viendra, il prendra l'apparence du Christ. »

Il n'entre pas dans mon sujet de critiquer la position communiste. Certains diront que renoncer à une démocratie politique *existante*, même provisoirement, pour créer une démocratie sociale *future*, c'est lâcher la proie pour l'ombre. Peut-être, quoique tous les progrès exigent, en un certain sens, qu'on lâche la proie pour l'ombre. Je ferai simplement remarquer qu'en Russie la démocratie politique n'existait pas, au moment où s'est installée la « dictature du prolétariat »; celle-ci n'avait donc à supprimer aucune liberté ancienne pour en apporter de nouvelles. En France, au contraire, les libertés politiques conquises en 1789 n'ont fait que s'étendre et s'approfondir depuis lors; elles sont trop profondément enracinées dans nos mœurs pour que leur absence, même provisoire, ne soit pas douloureusement ressentie, et que le système du parti unique, même sous sa forme communiste, n'y apparaisse comme une atteinte au régime démocratique.

Selon certains, le système dualiste serait particulièrement exposé au danger de parti unique. L'un des deux partis s'y trouvant investi de la majorité absolue, et détenant par conséquent toute la puissance de l'État, rien ne lui serait plus facile que d'éliminer son concurrent et de rester seul. Le raisonnement ne manque pas de justesse. Mais on est bien forcé de constater qu'en fait les partis uniques ont apparu dans les régimes soumis au système de la multiplicité (Allemagne, Italie) et que les pays où fonctionne le dualisme ont au contraire mieux résisté que les autres à l'épidémie. Peut-être, cependant, cela tient-il moins aux institutions de ces peuples qu'à leur psychologie. Il est vrai qu'en Angleterre le parti qui gouverne dispose d'un pouvoir quasi absolu et qu'il lui suffirait d'un geste pour anéantir son concurrent; mais ce geste, tout le monde sait qu'il ne le fera point, qu'il ne voudra ni ne pourra le faire, parce que ses propres partisans eux-mêmes ne l'admettraient pas, car il savent que la règle fondamentale de la démocratie réside dans le respect de l'adversaire. Dans des pays moins tolérants, et moins imprégnés du véritable esprit démocratique, on peut penser que le système des deux partis conduirait vite à la dictature d'un seul.



Et nous touchons ici l'explication fondamentale qui éclaire la vie et la mort des démocraties. La contradiction entre le rôle des

partis comme moyens d'organisation de la démocratie et comme facteurs de sa destruction n'est qu'apparente : la synthèse est dans l'homme même.

Que les partis, institutions nécessaires à l'existence de la démocratie, portent en eux des germes capables de l'anéantir, la chose est certaine. Mais ces germes peuvent ne pas se développer tant que les hommes ne s'y prêtent pas. La démocratie est le régime des peuples majeurs, que la discipline de leurs citoyens, leur sens des responsabilités, leur maîtrise de soi-même, leur tolérance à l'égard d'autrui rendent dignes de la liberté. Que ces qualités n'existent point ou disparaissent, et rien n'empêchera plus la nation, suivant le mot sévère de Tacite, de « se ruer dans la servitude ».

Notre Montesquieu voyait clair, qui donnait pour fondement à la démocratie la « vertu ». Quelques années plus tard, Saint-Just, qui avait l'expérience du pouvoir, posait clairement les termes du dilemme, dans une formule incisive que je me permets de livrer à votre méditation : « Un gouvernement républicain a la vertu pour principe, disait-il; sinon, la terreur. »

MAURICE DUVERGER,
Professeur agrégé à la Faculté de Droit de Bordeaux.

LA SEMAINE SOCIALE DE STRASBOURG

Dans cette ville de Strasbourg, si noblement ordonnée et si riche en émouvants souvenirs français; sous les frondaisons fraîches et somptueuses de l'Orangerie, la XXXIIIe session des *Semaines sociales* de France a revêtu cette année une solennité particulière. L'été dernier, à Toulouse, les difficultés de transports et la nouveauté de la paix n'avaient pas encore permis de retrouver les grands auditoires d'avant-guerre. A Strasbourg, les anciens records furent atteints et dépassés : plus de trois mille auditeurs se pressaient dans la salle des conférences, où l'on vit s'asseoir S. Exc. le Nonce Roncalli, une douzaine d'évêques et quatre ministres de la République.

Les habitués de ces grandes assises du catholicisme français retrouvèrent donc — pour la plupart après une absence de sept ans — l'atmosphère qu'ils aimaient : gravité d'un enseignement « magistral », où rien n'est laissé à l'improvisation, où si peu est accordé à l'ironie et à l'humour; bruissement de foules, foisonnement des réunions et des banquets de groupes et d'associations de tous ordres dans un horaire surchargé; charme des rencontres et des conversations entre amis qui, venus de toutes les provinces, n'ont souvent pas d'autre occasion de se revoir, d'échanger leurs pensées d'hommes d'action et de foi et le fruit de leurs expériences; pour les plus religieux, recueillement discret des messes du matin et liturgie solennelle des cérémonies et des méditations sous des voûtes de cathédrale. On ne saurait demeurer insensible à un air de paix et de joie, qui tient sans doute à ce que les hommes et les femmes ainsi rassemblés, parfois au prix de grandes fatigues et de coûteux sacrifices, ont conscience d'accomplir avec désintéressement une œuvre utile et honorable, et n'ont souvent, dans une existence accablée de travaux et de services, que cette semaine annuelle pour prendre un contact vivifiant avec les idées et la culture. Beaucoup de prêtres et — Dieu merci! — de jeunes prêtres dans l'auditoire; beaucoup

de femmes aussi, militantes d'Action catholique, assistantes sociales, institutrices laïques ou libres; dans l'ensemble, trop peu de jeunes gens, une moyenne d'âge trop élevée, et qui donne l'impression que la relève des générations tarde à se faire. On salue avec respect les vétérans d'avant 1914 — et comment ne point évoquer, parmi les disparus, les nobles et caractéristiques figures d'Eugène Duthoit et de Marius Gonin, qui ont si longtemps incarné l'esprit même des *Semaines sociales*. On retrouve, aux postes de commande, les hommes de l'entre-deux-guerres : Charles Flory, très digne et souriant président; Joseph Folliet, abondant et dévoué secrétaire, Mgr Bruno de Solages, maître intellectuel de l'équipe; le R. P. Delos, subtil et sûr théologien; et beaucoup d'autres dont les noms et les signatures sont familiers aux lecteurs de cette revue. Quant aux jeunes équipes, représentées à la tribune par Rémy Montagne, vice-président de l'A.C.J.F., et par Paul Nodding, secrétaire général de l'Union des Secrétariats sociaux du Nord, on les aurait voulu plus nombreuses et plus fournies dans l'auditoire. L'âge de la gérontocratie est, Dieu merci! révolu, et c'est l'esprit des jeunes gens qu'il faut armer pour l'action constructive et pour les responsabilités de gouvernement.

*
* *

Outre les plaisirs du cœur que nous a valus cette grande rencontre d'amitié, la Semaine sociale de Strasbourg apporte aussi une satisfaction de l'intelligence par la solidité de son enseignement et par l'unité doctrinale qui s'en dégage. Cette unité se concrétise autour d'un mot : pluralisme. La sociologie catholique apparaît essentiellement pluraliste en ce que, devant le problème posé qui était, on le sait, celui de la communauté nationale, elle accepte d'abord comme un fait conforme à l'ordre humain la diversité des vocations personnelles, la pluralité des groupes sociaux et, généralement, ce foisonnement d'initiatives, d'institutions et de créations plus ou moins spontanées qui exprime la vie profonde et féconde d'une nation. Mais ce pluralisme est tout autre chose qu'un libéralisme pur : car il implique, en même temps que le respect des formes multiples de la vie et des libres démarches de l'esprit vers la vérité, un sentiment aigu de l'unité nécessaire, une subordination des intérêts et des goûts particuliers au bien commun. Il refuse, sans doute, la conception atomistique d'une société composée de parties indifférenciées et tendant soit à l'anarchie individualiste, si chacune s'affirme contre toutes, soit à la tyrannie totalitaire, si toutes se fondent en

une masse homogène et brute. Mais s'il ne voit point la société comme un tourbillon de poussières ou comme un pur système mécanique, le pluralisme la voit bien comme un corps ou comme un être vivant, dont l'unité totale ne s'exprime pas par le mot d'uniformité, mais par celui d'harmonie. En sorte que le problème politique fondamental est d'accorder la liberté avec l'unité ou, plutôt, de régler la tension entre l'une et l'autre, — tension inévitable et d'ailleurs féconde en toute nation qui veut être une société de personnes, et non une ruche, une fourmilière, une geôle, une foule ou un troupeau. C'est ce qui fut montré magistralement dans la leçon de Mgr Bruno de Solages, charnière doctrinale de cette Semaine. Mais toutes les autres leçons, qu'il s'agît de la place des communautés spirituelles, ou des particularismes provinciaux, ou du prolétariat, ou de la jeunesse dans la communauté nationale, voire des rapports de la communauté nationale avec la communauté humaine, s'inspirèrent absolument de la même philosophie, de la même conception réaliste de la liberté.

Conception assurément très conforme à l'esprit du catholicisme — celui-ci impliquant ensemble le sens chrétien de la vie intérieure, la responsabilité de soi et l'amour du prochain, donc le respect de l'individuel, et le sens ecclésiastique de la discipline, de l'unité de dogme et de la communion de charité, donc l'attrait de l'universel. Du moins faut-il reconnaître qu'il y a environ un siècle et jusqu'à des temps assez proches du nôtre, la pensée catholique portait plutôt l'accent sur les valeurs d'autorité sociale que de liberté personnelle. C'est qu'alors triomphait et menaçait l'individualisme. Aujourd'hui, tandis que partout s'organise contre l'homme la pression totalitaire, c'est autour de la croix du Christ que sont groupés les plus sûrs défenseurs de la liberté. Comment ne s'en réjouiraient point ceux qui, dans le drame confus du XIXe siècle, ont écouté, toujours avec l'impression d'y entendre un timbre chrétien très authentique, les voix alors isolées des Ozanam et des Lacordaire ?

*
* *

On pourrait certes énoncer, à propos des leçons de Strasbourg, quelques-uns des griefs parfois formulés contre l'esprit et les méthodes des Semaines sociales.

Trop de prudence, d'abord : on voudrait, en ce temps de bouleversements profonds, plus de nouveauté dans les thèses, plus de hardiesse dans les solutions proposées. Mais, au vrai, ce grief est-il recevable ? Peut-on attendre de conférenciers, laïcs ou

clercs, qui parlent devant un parterre d'évêques, une franchise totale de l'imagination et du style ? Faut-il même la souhaiter ? Les Semaines sociales ne sont pas, bien sûr, l'Église enseignante; elles sont du moins une institution dans l'Église, et leur fonction n'est pas tant d'explorer des itinéraires aventureux, avec tous les risques d'erreur ou de scandale que comporte ce genre d'exercice, que de reconnaître certains domaines découverts par des équipes plus indépendantes et moins responsables, et d'en annexer les parties valables à la doctrine sociale de l'Église. Il se fait ainsi un utile échange entre des philosophies profanes, qui apportent les fruits de leurs réflexions au contact des réalités temporelles, et la pensée catholique, qui filtre et clarifie cet apport à la lumière d'une éternelle vérité. Pour une opération aussi délicate, la prudence n'est pas défaut, mais vertu.

Seulement, cela supposerait qu'un tel enseignement eût un caractère concret et pratique, et c'est ici qu'on pourrait faire à celui des Semaines sociales le reproche le plus grave : il demeure, malgré tout, trop général et trop théorique, et c'est peut-être ce qui déçoit et éloigne les jeunes auditeurs. On conçoit qu'une encyclique pontificale soit écrite dans un style abstrait, qu'elle prenne les problèmes de haut et donne, quant à l'action temporelle, des directives de principe plutôt que des formules techniques. Mais ne serait-ce pas justement le rôle des professeurs catholiques d'expliciter les conséquences de ces principes dans les faits donnés par l'expérience et d'élaborer des règles d'action ? Or, de nos leçons, — car j'écris moins ici en critique qu'en *reus confitens*, — de nos synthèses harmonieuses et de nos clausules éloquentes, j'ai peur que le militant jociste, ou le patron social, ou l'éducateur, ou l'homme politique qui nous écoutent ne puissent tirer aucune indication précise quant à la façon d'accomplir leur devoir, de faire leur métier. Ils n'emportent encore que des principes : ils étaient en droit d'attendre des conseils.

Enfin, il faut avouer encore que les conditions du genre imposent au style des leçons on ne sait quoi de conventionnel, un ton de sécurité et d'optimisme qui fait parfois manquer le tragique et l'urgence des problèmes. Cela fut trop sensible à Strasbourg, où les auditeurs non avertis ont pu entendre quinze cours magistraux sur la communauté nationale sans se douter qu'il existe à l'heure actuelle, dans la masse de la nation française, des fissures si profondes qu'on doit se demander si la France forme encore une communauté. Opposition permanente des laïques et des chrétiens; attraits divergents des classes, les unes regardant vers Moscou, les autres vers Londres et New-York; séquelles de la crise de Vichy et de la séparation des zones; sans compter le fait dominant, l'obstacle majeur à l'harmonie pluraliste : l'exis-

tence, à l'intérieur de la nation, du noyau communiste, un quart de la nation tentée par une mystique totalitaire — voilà les poignées d'épines que l'on aurait voulu voir prises à pleines mains par les professeurs de cette Semaine sociale, et qui, parmi les parterres fleuris de l'Orangerie, n'ont été trop souvent qu'effleurées ou trop sagement évitées. La leçon de M. Joseph Hours sur l'*état présent de la communauté française*, qui aurait dû donner son sens à toute la Semaine, a été, sur ce point, assez décevante. Mieux eût valu, pourtant, renvoyer nos auditeurs anxieux, si les questions ne sont pas résolues, qu'illusoirement satisfaits par des artifices d'exposition ou des généralités généreuses.

PIERRE-HENRI SIMON.

RESSOURCES ET BESOINS DE L'ECONOMIE FRANÇAISE

Pendant la période d'été, la presse, le Gouvernement, les partis politiques,les syndicats, se querellent autour de phénomènes de surface de l'économie.

Ces phénomènes ne sont pas sans importance. La question des salaires, par exemple, et celle des prix jouent un rôle considérable et contribuent à créer un climat autour des événements politiques actuels. Mais ce ne sont pas eux qui sont les causes déterminantes de l'évolution de l'économie.

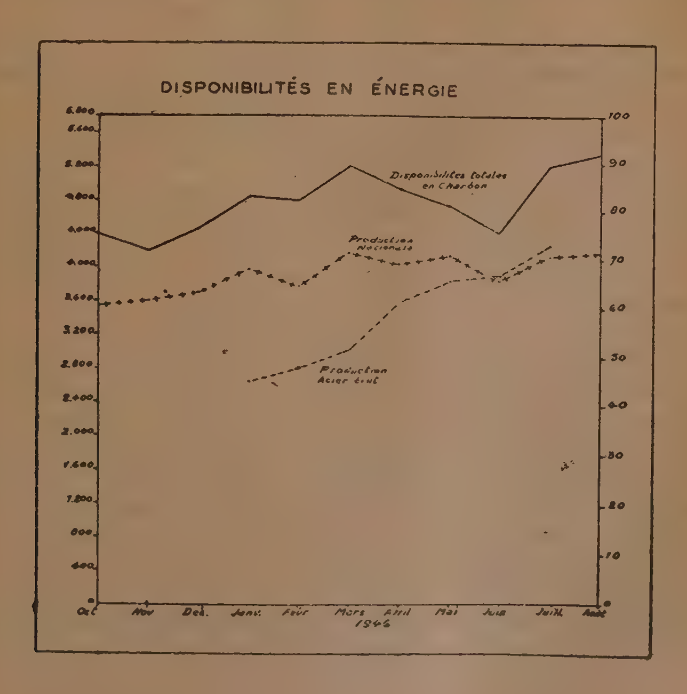
Certes, on parle bien de crise à l'horizon. On a pu comparer la baisse des valeurs de Wall Street à celle de 1937, on a pu déceler dans quelques secteurs de l'économie une grève des acheteurs qui succédait à une ruée vers les marchandises. Mais, dans l'ensemble, le monde entier, et particulièrement la France, se trouvent encore dans une période de pénurie. C'est pourquoi le fond de la question est de connaître quelles sont les ressources dont dispose actuellement notre pays et à quels besoins ces ressources permettront de faire face.

Production industrielle, production agricole, ressources du commerce extérieur, tels sont les divers tiroirs dans lesquels nous pourrons puiser cet automne.

* * *

C'est toujours l'énergie et, parmi les sources d'énergie, le charbon, qui constitue le goulot d'étranglement de la production industrielle. Les importations de charbon ont été compromises en juin et en juillet par les grèves américaines. De 1.000.000 à 1.200.000 tonnes au mois de mars, elles sont tombées aux mois de mai et de juin à 600.000 tonnes, pour atteindre de nouveau au mois d'août environ la quantité d'avril. C'est précisément autour de cette quantité que se déroule toujours le drame de l'économie française, et c'est elle qui fixe nos possibilités de production actuelles et dans l'avenir immédiat.

En effet, le total du charbon dont nous disposons est mensuellement d'environ 5.200.000 tonnes contre 6.000.000 avant guerre. Le manquant étant celui des importations. Or, il ne semble pas que la production nationale puisse beaucoup varier. La production moyenne par jour ouvré est sensiblement la même que celle d'avant-guerre, mais elle est obtenue par une augmentation de 40 à 50 % dans l'effectif des travailleurs de fond, ce qui évidemment suppose un rendement individuel diminué dans une proportion semblable.



Ce rendement peut s'accroître en particulier par la modernisation et la reconstitution de l'outillage. Mais, en sens inverse, l'effectif de fond, qui comprend de nombreux étrangers et des prisonniers allemands, ne peut qu'accuser une tendance à la diminution.

En outre, le développement de l'extraction dans le Bassin Lorrain permettra d'augmenter le débit total. Mais il s'agit là d'une réalisation de longue haleine, portant sur deux à quatre ans.

Aussi, il y a peu de chances pour que, cet hiver, la production française gagne beaucoup par rapport aux quatre millions de tonnes mensuelles qu'elle accuse actuellement.

Le problème des importations est posé avec beaucoup moins de précision. L'élément dominant consiste dans la différence entre les pays fournisseurs d'avant-guerre et les pays actuellement fournisseurs. Avant guerre, c'étaient l'Allemagne et l'Angleterre qui nous approvisionnaient. Actuellement, c'est des États-Unis que vient la part principale. Mais cet apport est constitué de charbon de qualité médiocre qui ne convient pas à la sidérurgie et qui, en outre, nous revient horriblement cher. Si l'on est forcé de faire feu de tout... charbon, ce n'est pas de ce côte-là que l'on pourra dépasser les 1.200.000 tonnes actuelles et arriver aux 2.000.000 de tonnes mensuelles d'importations que nécessite notre retour à une économie normale.

Au commencement de l'année, il était prévu que ces différences seraient comblées par le charbon de la Ruhr. Or, le Comité d'experts, nommé par le Conseil des Quatre, vient de remettre un rapport sur la question. Français et Anglais n'ont pu se mettre d'accord, car, comme on le sait, les Anglais veulent réduire les importations. Celles-ci ne portent mensuellement que sur environ 150.000 tonnes. Ce qui est grave, ce n'est pas la diminution de ce petit contingent, qui ne porterait que sur 20.000 à 30.000 tonnes, mais le peu de chances qu'il y a de le voir porter à une quantité cinq ou six fois plus grande.

Puisqu'il y a peu d'espoir de dépasser de beaucoup les cinq millions de tonnes mensuelles, il ne reste plus qu'à en assurer une bonne répartition et, si possible, trouver des produits de remplacement. Cet été, la pénurie de charbon n'a pas atteint également tous les secteurs. Certains, comme la S.N.C.F., ont reçu un contingent plus fort qu'avant la guerre. D'autres, comme les foyers individuels, ont au contraire été diminués plus que proportionnellement.

Le contingent alloué à l'industrie a, en général, été augmenté progressivement.

Il faut faire une place à part à la sidérurgie. Cette activité est une grosse mangeuse de charbon, et si on la considère du point

de vue immédiat, procure du travail à beaucoup moins d'ouvriers que les autres industries pour une même dotation de combustible. Mais cette considération est à courte vue, et l'on a été forcé de revenir sur la faiblesse des attributions qui étaient concédées à la sidérurgie. En avril, cette industrie de transformation ne recevait que 45 % de son contingent de 1938; cette proportion était portée à 55 % en mai et juin, 60 % en juillet et août, et doit atteindre 70 % en septembre. A titre de comparaison, rappelons que les textiles recevaient dès le mois de mai 80 % de leur allocation d'avant-guerre. Il est juste de dire que la transformation de l'acier nécessite un charbon de qualité spéciale, que l'on est forcé de prélever sur les contingents de la S.N.C.F. ou de l'électricité, diminuant ainsi le rendement du charbon employé dans ces derniers secteurs. Mais l'effort qui a été fait en faveur de la sidérurgie pouvait également être fait quelques mois plus tôt.

C'est seulement ces temps-ci que la crise de l'acier s'est fait sentir d'une manière aiguë. Déjà, les industries manquent de pièces de remplacement, et déjà le bâtiment souffre de l'absence de pièces métalliques.

C'est pourquoi il a paru nécessaire de favoriser à tout prix, même au prix d'un moins bon rendement, la fabrication de l'acier.

Si l'on songe que les objectifs du plan sont de 200 % pour l'activité de la sidérurgie en 1950, alors que, par exemple, il ne dépasse guère 120 à 140 % pour le textile, on voit où se trouve le plus grand chemin à accomplir. Et comme c'est dans ce chemin que l'on consomme le plus de charbon, il n'est pas difficile de comprendre que non seulement une amélioration substantielle, mais même le simple retour aux conditions d'avant-guerre, nécessite absolument la disposition pour l'économie française des fines à coke de la Ruhr.

On aurait peine à répéter ces affirmations depuis près d'un an, si l'opinion publique et tous ceux qui la conduisent ne s'attachaient systématiquement à des événements beaucoup moins importants. Au lieu de fixer, avec un tantinet de ridicule, des dates limites pour la hausse des prix, on ferait mieux d'attirer l'attention sur les importations de charbon.

Dans une certaine mesure, l'électricité et les huiles lourdes peuvent apporter un léger complément à la production d'énergie. La production d'énergie hydraulique est de plus de moitié ce qu'elle était avant-guerre, mais ce surplus doit faire face à de nouveaux besoins qui se sont créés.

Par ailleurs, le développement de la consommation de fuel oil et de gas oil, dans des fiefs jusque-là réservés à la houille (par

exemple la traction sur voie ferrée et les centrales électriques), peut nous procurer quelque aisance supplémentaire.

Les autres facteurs de la production pourraient profiter du répit qui leur est donné par la pénurie de charbon pour ne pas causer ultérieurement de retard à la reprise.

Il semble en particulier que la question des transports ne doit plus entraîner d'obstacles irrémédiables. D'un côté, la production et l'importation du matériel ferroviaire, qui se poursuivent d'une manière régulière, permettront bientôt d'absorber l'augmentation de trafic espérée. En tous cas, les chemins de fer ne seront en aucun cas une gêne dans l'avenir immédiat. Quant aux véhicules routiers, l'effort particulièrement sérieux qui se poursuit actuellement dans la construction automobile en augmente rapidement le parc. La moyenne mensuelle des véhicules industriels a atteint dès le printemps et s'est maintenue au chiffre de 6.000 sorties contre 3.000 en 1938. En un an, cela fait 80.000 véhicules, dont la plus grande partie reste en France, et constitue une proportion importante de notre parc.

C'est la main-d'œuvre qui reste le point noir à l'horizon. Les problèmes qu'elle posera ne peuvent être malheureusement connus avec certitude dès à présent. Et surtout, en cette matière, les doctrines politiques empêchent de considérer objectivement les faits . Même devant la menace de pénurie de travailleurs, il y a toujours une crainte du chômage qui sommeille au plus profond de chaque dirigeant syndical. Et on ne saurait lui donner entièrement tort.

Quoi qu'il en soit, c'est surtout la main-d'œuvre spécialisée qui est le point noir. L'éducation, la réadaptation des ouvriers, devraient être cet hiver l'objet d'un effort particulier. C'est à ce prix que pourra continuer la lente ascension de notre indice général de la production industrielle, si les importations de charbon le permettent.

*
* *

La production agricole ne se représente pas par un indice, puisqu'elle n'est pas continue dans toute l'année.

On commence à connaître les résultats des récoltes de 1946. Sans être aussi bonne que la moyenne de 1934-1938, la production végétale en 1946 est sensiblement supérieure à celle de l'année dernière. Elle se situe à peu près à égale distance entre ces deux limites. Les derniers résultats des prévisions donnent, par exemple, 66 millions de quintaux de blé contre 82 pour la moyenne d'avant-guerre et 43 pour l'année dernière. De même, on espère 120 millions de quintaux de pommes de terre, (jardins

familiaux compris) contre 160 avant-guerre et 70 l'année dernière.

Les betteraves à sucre fourniront 6 millions de tonnes contre 8,7 avant guerre et 4,5 l'année dernière. Seule la production de vin se situe un peu moins avantageusement qu'à mi-distance des deux extrêmes. En raison des pluies, on ne pense pas dépasser 37 millions d'hectolitres, contre 60 avant guerre et 28 l'année dernière.

Enfin, les aliments du bétail seront produits cette année dans une proportion intéressante, quoique encore insuffisante.

La courbe de la production animale n'épouse pas celle de la production végétale. Non seulement elle s'étale sur une plus longue période, non seulement elle est atteinte par les destructions qui ont affecté le cheptel, mais encore elle demande des importations d'aliments du bétail, en particulier des tourteaux d'arachide pour suppléer à la production indigène.

En ce qui concerne la viande, il est difficile de donner beaucoup de précisions. Les renseignements connus le sont assez mal, malgré les efforts photographiques de M. Farge. On estime pouvoir disposer pendant l'année d'environ 1,2 à 1,3 millions de tonnes de viande (lapins et volailles non compris), contre un million de tonnes l'année dernière. On obtiendrait ainsi sensiblement la même quantité qu'avant-guerre, ce qui serait bien entendu insuffisant; en cette matière, il paraît impossible d'aller plus loin comme précisions et comme prévisions.

Par contre, pour la production de lait et de produits laitiers, les prévisions et les pronostics sont hélas! d'une simplicité enfantine. La situation est tout simplement catastrophique. On a, en 1945, obtenu 90 millions d'hectolitres de lait et on en espère autant pour cette année. Mais, avant-guerre, la production était de 145 millions d'hectolitres.

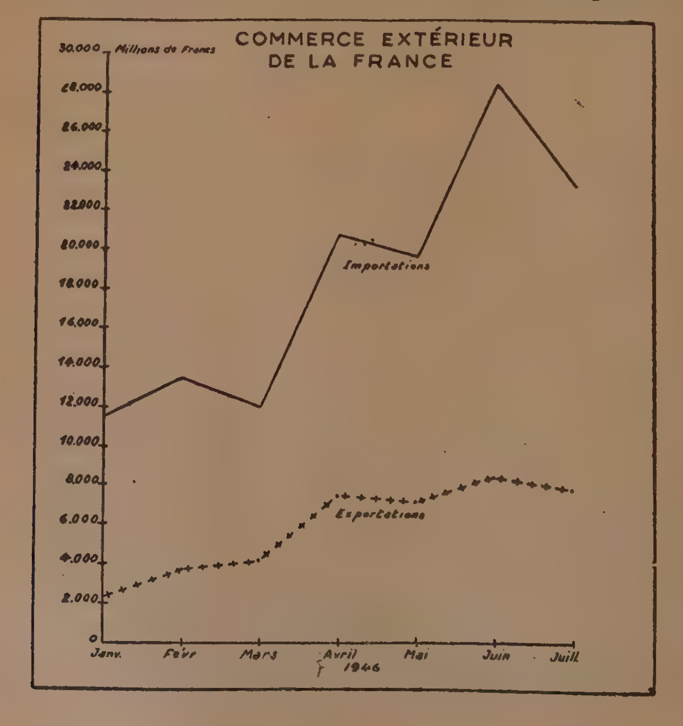
Il ne semble pas que les prévisions pour cette année puissent même être réalisées. Deux causes viennent handicaper la production laitière. D'une part, c'est l'abattage des vaches laitières rendu profitable par la disparité des prix réels (marché noir compris) entre la viande et le lait. D'autre part, la crise de main-d'œuvre spécialisée dans la traite des vaches se fait cruellement sentir. L'on raconte que des camions viennent collecter nuitamment, non pas les produits, mais les prisonniers allemands qui, faute de main-d'œuvre française, assurent la traite. Par ailleurs, il est fréquent de voir dans des contrats de mariage une clause stipulant que la jeune femme ne traira pas les vaches. Il est hors de doute qu'il n'y ait pas à lutter contre cette tendance et que le seul remède soit d'aménager la traite électrique. En attendant, que l'on puisse produire ou importer les appareils nécessaires, il y a dans l'immédiat un très grave problème à résoudre.

*
* *

Il y a d'autres ressources que celles de la production : ce sont celles du commerce extérieur. Évidemment, le déficit de notre balance commerciale met ce dernier au rang des sources de disponibilités pour l'économie française. Mais, même si la balance est déficitaire, il faudrait tenir compte du commerce extérieur dans les ressources françaises. Pour ne donner qu'un exemple, la consommation alimentaire est, cette année, d'environ 750 milliards de francs, dépassant la production de ces mêmes biens qui n'est que de 570 milliards de francs. Par contre, les disponibilités en vêtements, textiles et cuirs, d'environ 180 milliards, sont inférieurs à la production, qui atteint 200 milliards.

Il faut lutter contre l'incompréhension que rencontre cette nécessité absolue du commerce extérieur. L'exemple du charbon est frappant, mais il n'est pas le seul. La plupart des produits que nous importons sont des matières premières ou de l'équipement, si l'on excepte les produits agricoles et le tabac.

Or, pour recevoir ces importations, il faut, dans les moments actuels, les payer cash. D'où la nécessité d'exporter. Le graphique ci-dessous montre combien sont encore faibles les exportations.



Les crédits que nous avons pu obtenir ne nous permettent pas de faire face, pendant l'année qui vient, à la différence entre la courbe en plein et la courbe en pointillé. Il va falloir en obtenir d'autres. A cet égard, l'accord financier franco-anglais nous soulage d'une échéance intéressante. Mais ce n'est pas suffisant pour joindre les deux bouts. Il faudra, à la fois, rapprocher vigoureusement les deux courbes en nous passant d'importations et en exportant plus.

Dans ce dernier domaine, il y a un gros effort de propagande à faire. On rencontre souvent des jeunes gens qui, n'ayant pu acheter la 9 cv. Citroën qu'ils désiraient, se répandent en critiques amères sur la politique du Gouvernement : « Il faut exporter, dût-on en crever. » C'est comme si l'on ironisait sur le voyageur perdu dans le désert en disant : « Il faut se procurer de la nourriture, dût-on y laisser sa peau. »

Certes, il y a partout des fonctionnaires à courte vue. Et, l'on a pu signaler qu'il était déplorable d'exporter à tout prix des flacons de parfum, ce qui contraignait les parfumeurs français à vendre à l'étranger leurs produits non conditionnés, alors qu'il eût été préférable de vendre des flacons pleins. Mais dans l'ensemble, ce n'est pas une manie de fonctionnaire, mais l'intérêt général, qui commande à la France de s'astreindre aux exportations les plus grandes. Malheureusement, l'intérêt général ne coïncide pas avec les intérêts particuliers en matière de commerce extérieur, car les importateurs ne sont pas toujours les exportateurs, et celui qui ne peut obtenir un bon d'achat de voiture de tourisme ne fait pas la liaison de cette continence avec la bonne marche de la fonderie voisine et, partant, du fonctionnement ultérieur des usines Citroën.

L'intérêt général est également bien oublié quand il s'agit de se restreindre. Les trains de voyageurs en excédent, les allocations d'essence maintenues aux taux actuels, l'augmentation des rations de tabac, ne peuvent être assurés avec l'équilibre actuel de notre balance du commerce extérieur.

En tous les cas, l'argument invoqué pour ne pas se restreindre est le même : qu'est-ce que compte, dans le déficit, un train de voyageurs, mille voitures de tourisme ou une décade de tabac ? Ce sont des économies de bout-de-chandelle qui dénotent une mauvaise administration.

Et, pourtant, les disponibilités actuelles ne sont qu'une somme de bouts-de-chandelle.

Au total, la situation économique de la France en ce commencement d'automne n'est en elle-même ni très bonne ni très mauvaise. L'économie française porte en soi de grosses possibilités, mais elle est gênée dans deux ou trois points sensibles.

Cependant, c'est peut-être encore le manque de discipline des consommateurs, dû vraisemblablement à l'ignorance où ceux-ci sont tenus des vrais problèmes, qui risque d'influer le plus dangereusement sur l'évolution des ressources et des disponibilités françaises dans les mois qui viennent.

Jacques Dumontier.

LIVRES

Jean Fourastié et Henri Montet : *L'économie française*. Collection « Que sais-je ? », n° 101. Presses Universitaires de France, 1945.

On peut dire de l'ensemble du livre de MM. Fourastie et Montet ce que l'un des auteurs remarque lui-même des renseignements qu'il rassemble sur l'un des tableaux présentés :

> Ces chiffres devraient être dans tous les manuels d'école primaire et rester dans toutes les mémoires; il faut consulter vingt spécialistes pour les réunir.

On souhaiterait que ce livre reçût cette très large diffusion que les ouvrages économiques ne peuvent généralement escompter; par sa concision, sa précision, son objectivité, il est difficile d'imaginer lecture plus courte qui impose plus de réflexions, qui détermine plus de reclassements dans les idées reçues et les échelles d'importance. Voilà les données de fond que doivent méditer tous ceux qui se piquent de s'intéresser à la politique. Ils y acquerront le sentiment des limites aux possibilités d'accroissement de la production et du bien-être, des relations essentielles sur lesquelles se fonde la prospérité économique.

Cet essai d' « économie géographique comparée » tend à situer les données naturelles et techniques sur lesquelles s'appuie l'économie française au regard des possibilités et des réalisations des pays les plus riches comme des plus pauvres. Il se construit en deux parties, l'une consacrée aux « éléments de la puissance économique », l'autre aux « résultats », pour conclure sur les « perspectives ». Cette présentation ne va pas sans quelques doubles emplois; en effet si l'équipement capital fait partie des éléments, il résulte aussi de l'orientation du régime; il en est de même de l'approvisionnement en matières en provenance de l'empire ou de l'étranger. Une certaine disparité est sensible entre la première partie, due à M. Fourastié, qui puise ses données dans une période étendue et les présente sous la forme la plus dépouillée, et la deuxième, due à M. Montet, qui analyse essentiellement la situation en 1938 en l'assortissant de commentaires.

L'étude des éléments fondamentaux de l'économie commence par un rappel très frappant des phénomènes démographiques : la baisse absolue et relative de la population française, et plus généralement la population occidentale en Europe; le vieillissement qui diminue la

part de la population active. Dans l'ensemble des facteurs de production que la tradition assigne à la terre ou à la nature, l'énergie est mise à part, et dégagée des matières premières, pour mettre en valeur la rareté essentielle dans l'économie de ce pays. La France est la seule grande puissance qui doive importer de l'énergie; à moins d'une révolution technique liée aux découvertes chimiques, ou de la mise en jeu de gisements pétrolifères sur le sol national ou dans l'Empire, le progrès sera limité par les disponibilités en charbon, et les équivalences énergétiques dissipent les espoirs excessifs fondés sur l'équipement hydro-électrique. Cette pénurie essentielle est la principale raison qui rend compte de la faible productivité du travail en France, et du niveau de vie très moyen qu'il est possible d'y atteindre. Un équipement très moderne, tirant le rendement maximum de l'énergie disponible, n'en est que plus nécessaire. Or l'équipement français est vétuste; l'étendue trop faible du marché contribue à freiner le renouvellement. L'autre explication réside dans l'orientation de la production vers la consommation au détriment de l'équipement. Ce n'est pas qu'individuellement le Français épargne trop peu : mais son épargne est absorbée par le déficit du budget chargé de fournir des revenus à des non-producteurs; elle s'annule dans de simples transferts au lieu de se matérialiser dans des investissements.

Ces constatations mettent à jour la pénurie de main-d'œuvre dont souffre l'économie française, malgré les souvenirs du chômage de l'entre-deux-guerres. Elle tient d'abord au vieillissement de la population; elle tient surtout à la productivité insuffisante du travail. Mais le livre fait justice des protestations banales contre l'accroissement de la proportion de la population employée dans les transports, le commerce, les fonctions publiques, les professions libérales. C'est un signe de progrès, l'économie américaine est capable d'une production énorme bien que plus de la moitié de la population active y soit employée à ces formes plus évoluées du travail. En particulier il est absurde de soutenir que l'agriculture française manque de bras : la vérité c'est qu'il y a beaucoup trop d'agriculteurs en France et pas assez de machines agricoles. Le résultat, c'est que les paysans après s'être nourris eux-mêmes ne suffisent pas à nourrir le reste de la population; ils sont aussi nombreux en France qu'aux États-Unis, et il nous faut importer, alors que l'agriculture américaine nourrit une population trois fois supérieure, et fournit un surplus exportable. Sans doute faut-il tenir compte de l'étendue des terrains, de la nature des produits, mais la comparaison avec d'autres pays de culture intensive n'est pas moins défavorable à la France. Il n'y a pas de grande industrie possible dans ce pays à moins d'une élévation décisive de la productivité agricole qui dégage de la main-d'œuvre, et pas de progrès du niveau de vie à moins d'une élévation de la productivité dans tous les secteurs qui permette de réduire la part de la population attachée aux besognes « serviles ». Telles sont les conclusions qui résultent des comparaisons chiffrées les plus élémentaires, et qui commandent l'avenir du pays. Elles se substituent utilement aux préférences intuitives et aux remèdes passionnels. Leibniz évoquait le temps où les hommes mettraient fin aux vaines controverses en soummettant l'examen de chaque problème à cette règle d'or : « Calculons ».

Pierre Uri.

P. Gille : *Le passé et l'avenir du monde.* Éditions Marcel Daubin (Paris).

« Faire le point » au milieu de la plus effroyable tempête qui se soit jamais abattue sur le monde, tel est le dessein de P. Gille dans cet ouvrage qu'il eût pu intituler « Les chances de la paix ».

« Au jour où, posant les armes, les nations devront établir les bases d'une paix qu'on doit souhaiter durable, il sera nécessaire de parler le même langage », écrit-il dès le début de son introduction, posant ainsi d'entrée le problème qu'il a choisi d'aborder.

Les quelque deux cents pages qu'il y consacre s'efforcent de répondre à cette question préjudicielle : les nations seront-elles capables de « s'entendre » ? Seule, estime l'auteur, l'évolution des idées dans les pays en présence permet de comprendre les conceptions que chacun d'eux a de la vie sociale, des rapports internationaux et de la manière d'assurer à chaque nation sa vie économique. C'est pourquoi il analyse successivement les événements et les idées avant 1914, la période 1914-1918, et enfin l'évolution 1919-1939.

Il s'agit donc d'une étude objective dont le propos est d'éclairer l'avenir par le passé, d'une fresque d'histoire brossée à grands traits. A ce titre, l'ouvrage de P. Gille offre l'avantage de présenter aux lecteurs un fidèle résumé des événements les plus saillants qui se sont succédé depuis la veille de la précédente guerre. Cependant l'auteur, dans le dernier tiers de son œuvre, après avoir constaté que les nations ont aujourd'hui des conceptions divergentes et tenté d'expliquer l'origine de ces divergences, sacrifie l'homogénéité de son analyse au désir de se placer sur le plan normatif. De la constatation de « ce qui est », il passe brusquement à ce qui, selon lui, « devrait être ». Il pose ainsi un second problème : celui du « langage qu'il conviendrait de parler », différent du problème énoncé dans l'introduction, qui se réduit à la question « du langage commun », qu'il soit bon ou mauvais.

Le lien évident qui existe entre les deux conserve cependant à l'ouvrage une indiscutable unité, à défaut d'une homogénéité parfaite.

Plus discutable nous paraît être le choix des coordonnées en fonction desquelles l'auteur fait le point.

Les plus importants développements sont consacrés à l'Allemagne, à la France et à l'Angleterre, sous la forme d'un diptyque qui oppose ces deux dernières au Troisième Reich. Les États-Unis et l'U.R.S.S. font figure de parents pauvres.

Le déroulement de l'histoire révèle une erreur de visée. Depuis que le canon s'est tu, un nouveau dialogue des nations s'est instauré, dans lequel les voix prépondérantes ne sont pas celles des pays auxquels P. Gille accorde la vedette. L'Allemagne vaincue n'a pas voix au chapitre; la France, absente à Yalta, l'était également à Potsdam; elle n'est aujourd'hui que le quatrième des Grands. L'U.R.S.S. et les États-Unis se révèlent les deux leaders, tandis que l'Angleterre est obligée de consentir efforts et concessions pour garder le contact.

L'étude de P. Gille ne prépare pas directement le lecteur à la compréhension de ce nouvel équilibre de forces. Elle le laisse interdit devant le drame actuel : l'explosion de sérieuses divergences au sein même des nations unies. Alors que, pour supputer les chances de la paix, P. Gille centre son analyse sur les oppositions qui séparent la France et l'Angleterre de l'Allemagne, l'actualité dénonce les dangers que font encourir à cette paix les dissensions qui ont éclaté dans le camp des vainqueurs.

Ces dissensions étaient-elles réellement imprévisibles ? Disons simplement qu'elles ont pu être masquées par la gigantesque bataille en laquelle se sont affrontées les conceptions, les idéaux et les intérêts les plus violemment, les plus diamétralement et les plus immédiatement opposés, d'autant que l'enjeu de cette terrible bataille avait imposé aux Alliés un accord sans lequel leurs efforts eussent été voués à l'échec.

Néanmoins, l'influence du moment a lourdement pesé sur l'auteur, au point de lui dissimuler nombre de données, et des plus importantes, du problème de la paix.

Mais même dans l'optique qui est la sienne, P. Gille ne va pas jusqu'au fond

des choses, seule condition pour atteindre l'inédit. Traitant de la question allemande, aujourd'hui cruciale, il se borne à rappeler que le Troisième Reich était une nation surpeuplée, sans débouchés suffisants, d'où sa volonté d'expansion. Faire du neuf en la matière aurait exigé une étude scientifique de l'essor démographique allemand destinée à déterminer dans quelle mesure il correspondait à un élan naturel ou à une politique préméditée d'impérialisme.

Reprendre l'argument de l'Allemagne surpeuplée sans examen critique, c'est jouer une variation sur un thème connu. Parallèlement, une enquête plus approfondie de la situation de l'Allemagne sur le marché mondial eût pu heureusement apporter un véritable élément nouveau.

De même que l'auteur n'a pas réussi à s'abstraire des contingences les plus impérieuses du moment lorsqu'il a tenté de situer les points de friction et de mesurer les tensions, de même il n'a pas réussi à se défaire des vieux schèmes et des données en cours, consacrés par la seule répétition, lorsqu'il a essayé de sonder chacun des protagonistes qu'il met en scène.

Résultat : un sujet d'une brûlante actualité traité par un livre qui date.

MAX PRINCIPALE.

PAUL VAN ZEELAND : *Belgique et Occident européen.* Collection du Comité d'Action économique et douanière, Édit. Spid, Paris, 1945.

Les Éditions Spid publient le texte de la conférence prononcée à Paris, le 15 octobre 1945, par M. Paul van Zeeland, ancien premier ministre, sur un sujet particulièrement actuel : l'organisation internationale. Le monde est à la recherche de l'équilibre. Recherche laborieuse et souvent décevante. Les conceptions s'affrontent : universalisme ou ententes régionales ? L'orateur est partisan du régionalisme, mais non pas de blocs régionaux qui se heurtent; le régionalisme, tel qu'il l'entend, doit s'incorporer à l'universalisme et le servir; le groupement régional est une étape et un moyen vers l'universalisme. Pour le réaliser, il faut partir d'éléments concrets, d'intérêts communs évidents. Le souci d'augmenter la production des richesses et de libérer les échanges de toutes les entraves qui les paralysent est un de ces éléments de base. L'ancien premier ministre de Belgique n'hésite pas à préconiser l'union douanière et l'union monétaire au sein du groupement régional; mais cela implique une coordination entre les politiques économiques et financières des différents États appartenant à ce groupement, par la constitution d'un comité de coordination.

Transposant ces idées dans la réalité, le conférencier propose une entente des nations occidentales, France, Belgique, Angleterre, Pays-Bas, non point pour s'opposer au bloc américain et à l'U.R.S.S., mais, tout au contraire, pour rapprocher ces grandes puissances, établir entre elles une collaboration stable, jeter un pont entre ces blocs. Il estime qu'il est urgent d'entreprendre un tel effort : peut-être dans un an ou deux sera-t-il trop tard!... Ce que nous allons faire dans les dix, douze ou dix-huit mois qui viennent, ou bien va préparer les voies à ce regroupement économique de l'Occident, ou va le rendre impossible.

Quelle que soit l'opinion que l'on puisse porter sur les graves problèmes soulevés dans cette plaquette, on ne récusera pas la valeur d'un tel témoignage. M. Paul van Zeeland est une des rares personnalités qui, par leur compétence, leur expérience, leur connaissance des hommes et des nations, se sont imposées à l'attention d'un très large public.

MARCEL LALOIRE.

TEMOIGNAGE

ALLEMAGNE 1946

REGARD EN ARRIERE — REGARD EN AVANT

Qu'est-ce que l'Allemagne d'aujourd'hui ? Où est son ancienne beauté ? Sa richesse ? Où sont les coins pittoresques des villes moyenâgeuses ? Les frontons aigus de ses anciennes maisons en colombage dont les encorbellements transforment les petites rues tortueuses en couloirs dont l'intimité ne pouvait pas ne pas vous toucher ? Les églises romanes de Cologne ? Les charmes intimes et les merveilles architecturales de Coblence, Francfort, Münster, Paderborn, Hildesheim, Brême ? Tout est passé. Il n'en reste plus que le souvenir mélancolique et douloureux et les amoncellements de décombres qui n'annoncent guère tout ce charme de beauté qui y est enseveli. Wurzbourg, la ravissante ville franconienne sur le Main, a été ravagée quelques jours seulement avant la libération. Oui, c'était une libération; mais la joie de la libération était bien ternie des regrets si compréhensibles, si légitimes, si profondément humains, pour tout ce qu'on avait aimé d'un amour non moins profondément humain, à quoi on était attaché, de cet attachement de l'homme cultivé pour tout ce qui constitue le patrimoine visible du passé; un patrimoine d'ailleurs qui appartenait non seulement aux Allemands, mais à toute l'humanité européenne. Nous avions toujours pensé que la beauté était quelque chose de sacré. Et c'est en vain que nous cherchons maintenant à redécouvrir un de ces traits qui nous étaient si chers dans la face défigurée des villes que nous avons aimées et auxquelles nous sommes d'autant plus attachés; car on garde avec un dévouement plus tendre le souvenir ineffaçable d'un être que la mort a pu ravir de cette vie et de ce monde, mais jamais de notre âme. Toute notre vie, celle de tous ceux qui ont connu, apprécié et aimé la beauté anéantie d'un monde qui est passé, sera dorénavant enveloppée d'ombre, sera teintée d'une mélancolie que rien ne

réussira à faire disparaître, parce que ce qui est inoubliable ne peut pas tomber dans l'oubli.

Quel est le sens, la signification de tout cela ? Est-ce que tout cela était nécessaire pour délivrer le monde du cauchemar hitlérien ? L'Allemand est en général trop porté à douter d'un sens de la vie et de l'histoire, à admettre l'absence de tout sens, à se résigner à la *Sinnlosigkeit* totale. Mais le chrétien doit toujours se demander quel est le sens providentiel de ce qu'il voit, de ce qu'il subit, de ce dont il souffre. Pourquoi les splendides églises romanes et gothiques ont-elles été dévastées, voire anéanties, disparues ? Je n'oublierai jamais qu'un jour, dans le camp de concentration, je posai cette question à un philosophe rhénan, un vénérable vieillard qui était un de mes compagnons de captivité dans ce lieu de douleurs et de tristesses; nous parlions des bombardements aériens qui venaient de détruire les églises romanes de Cologne; moi, tout accablé par l'épouvantable vision de ce qui venait de se produire, désespéré à la pensée que je ne reverrais plus jamais Sainte-Marie au Capitole ni les Saints-Apôtres ou Saint-Géréon, ni Saint-Martin-le-Grand, ni Saint-Séverin, ni Saint-Cunibert, je posai cette question au professeur : « Comment Dieu peut-il admettre tout cela ? » Et le professeur me répondit : « Parce que les catholiques ou les soi-disant catholiques de nos jours ne méritent plus d'avoir encore ces belles églises du moyen-âge, construites par des générations profondément croyantes et chrétiennes. Nous somme devenus des lâches, des demi-chrétiens; la vie sociale et communautaire a été profondément déchristianisée, de telle façon que c'est presque devenu un blasphème de parler encore d'une Allemagne chrétienne. Il y a encore des chrétiens parmi les Allemands, mais les Allemands chrétiens n'existent plus. Les véritables chrétiens, encore dignes de ce nom, sont devenus une toute petite minorité; et les autres, qui, à tort se croient encore des chrétiens sans l'être, ont besoin d'être éveillés par quelque chose d'inouï, d'inimaginable, pour se rendre compte de ce qu'ils sont devenus, de l'immense responsabilité d'avoir laissé glisser les choses jusque-là. » Et comme je restais tout à fait stupéfait de cette perspective à laquelle je n'avais pas encore suffisamment pensé, mon interlocuteur ajouta : « Et, du reste, les églises n'ont-elles pas été désacrées au

sens le plus littéral de ce terrible mot? N'oubliez jamais que les drapeaux avec le signe de la Bête apocalyptique ont flotté au clocher de toutes les églises d'Allemagne; et les curés et les évêques ont souffert cela; et quand la Pologne et la France, deux pays chrétiens, étaient battus par les armées d'un chef d'État païen, les cloches ont sonné pour fêter la victoire de celui qui voulait extirper le christianisme d'Europe; et cela par ordre direct des évêques qui se croyaient même obligés de motiver cette décision par une lettre spéciale qu'ils faisaient lire dans les églises. » Moi-même, en 1940, — entre mes deux arrestations, la première et passagère au mois d'avril 1940, la seconde et définitive au mois de juillet de la même année — j'avais entendu lire dans une chapelle de Munich, profondément scandalisé, cette communication de l'archevêque ordonnant de faire sonner toutes les cloches de toutes les églises de son diocèse, plusieurs jours même, pour exprimer la joie du peuple allemand à cause de la victoire remportée sur les Français; quelques jours après, dans ce petit village des Alpes où j'étais, je ne pensais plus à ce que j'avais entendu à Munich, mais j'y fus brusquement rappelé par le tintement solennel des cloches qui continuaient de sonner après l'Angélus de midi; et à ma demande étonnée j'entendis de nouveau ce que j'aurais préféré ne pas entendre. Je me suis bouché les oreilles; mais le bruit était trop intense, et même ceux qui s'épouvantaient à cette réalité devaient quand même se convaincre de son existence.

Cinq ans après, sonner les cloches, le jour de la libération, aurait été impossible : les clochers et les cloches n'y étaient plus. Pourquoi? Que ceux qui auraient dû réfléchir plus tôt réfléchissent maintenant.

I

Responsabilité du peuple allemand

Est-ce que le peuple allemand dans sa totalité est responsable de ce qui s'est passé? Certes, il y a trois sortes de gens en Allemagne : 1° ceux qui ont toujours été des adversaires décidés du National-Socialisme; 2° ceux qui y ont cru tout d'abord parce qu'ils ne comprenaient pas ce que

c'était, mais qui ensuite ont été guéris; 3° les inguérissables. Une entente n'est possible qu'avec des gens de bonne volonté; avec les gens de mauvaise volonté, aucune entente n'est possible. Contre la mauvaise volonté, a dit un penseur polonais très remarquable de notre temps, aucun argument n'est possible que la force physique.

Ce fut bien au nom du peuple allemand que les crimes les plus horribles de l'histoire moderne ont été commis. Depuis des siècles, nous nous étions habitués à ne plus croire possible des horreurs colossales comme des exterminations de peuples entiers; le monde marchait bien et le monde marchait en avant; le libéralisme optimiste semblait avoir raison. Et même la diminution du sens religieux en Europe semblait ne pas constituer un obstacle au progrès moral de l'humanité. Il a fallu les massacres des Arméniens par les Turcs pour nous faire douter; mais à tout prendre, quand les Arméniens de Cilicie furent massacrés, dès les premières années du règne d'Abdul-Hamid, bien peu de personnes se rendirent véritablement compte de ce qui se passait. Est-ce que les chrétiens d'Europe se sont éveillés de leur torpeur quand, en 1911 ou 1913, plus de mille Arméniens ont été brûlés vivants, le jour de Noël, dans la cathédrale d'Édesse (Ourfa) ? Certes, quand la Turquie a profité de la guerre mondiale de 1914-1918 pour exterminer le peuple arménien dans sa totalité, — et l'on sait bien que plus d'un million et demi, sinon plus de deux millions d'Arméniens ont été massacrés de la façon la plus barbare, — l'Europe a enfin tressailli. Vingt ans après, ce fut l'expulsion des Grecs d'Asie Mineure; deux millions de Grecs furent chassés d'une terre où ils habitaient depuis plus de trente siècles; leur terre était déjà une terre hellénique, une terre civilisée, quand l'Europe entière était encore plus ou moins plongée dans les ténèbres de la barbarie préhistorique. C'est cette terre qui a fait naître le premier des grands poètes d'Europe, Homère, c'est cette même terre qui a été évangélisée par saint Paul, l'apôtre des païens, et teinte par le sang des premiers martyrs. Et de cette même terre le christianisme allait disparaître complètement. N'était-ce pas sous les yeux des consuls européens que les plus anciens sanctuaires du monde chrétien, les églises de Smyrne, furent incendiées? La barbarie était encore bien

vivante; la sauvagerie existait encore au seuil même de notre propre maison; cependant l'Europe ne s'éveilla pas; les Turcs, c'était un peuple étranger à notre civilisation, et nous ne nous en croyions pas responsables. L'Europe ne bougea pas. L'Europe voulait rester tranquille et elle le restait. Même l'expérience douloureuse de 1914-1918 ne l'a pas vraiment éveillée. Sans Hitler, 1914-1918 serait resté peut-être un intermezzo qu'on regrettait, mais que l'on ne considérait que comme accidentel et donc comme guérissable par des remèdes superficiels, sans avoir besoin de recourir à une cure profonde du malaise européen.

Pourquoi évoqué-je ces souvenirs; certes, pas pour disculper les Allemands nazis. Mais réfléchissons-y un peu : la barbarie, la sauvagerie n'est-elle pas toujours quelque chose qui reste vivant, quoique en sommeil; il faut toute la bonhomie optimiste du bourgeois libéral pour ne plus le voir. Est-ce la faute du libéralisme? Le libéralisme, à tout prendre, n'était possible qu'après des siècles de formation chrétienne en Europe; après des siècles qui avaient façonné et éduqué l'homme européen en méprisant tout ce qu'il y avait de barbare, de « préhistorique » dans ses dispositions naturelles. Certes, l'œuvre d'éducation était peut-être plus facile pour les nations latines, héritières d'une civilisation millénaire, que pour les jeunes nations, sorties tout fraîchement du sommeil de la préhistoire. Mais l'instinct barbare ne se trouve-t-il pas un peu partout? Presque tous les peuples d'Europe — à de très rares exceptions — ont dans leur histoire des pages qu'ils préféreraient ne pas y avoir. Je sais, un peuple dans sa totalité n'en est pas responsable. On ne peut pas considérer le peuple anglais comme tout entier responsable des horreurs commises sous Cromwell, ni même tous les Italiens responsables des extravagances psychopathiques de quelques princes dégénérés de la Renaissance. Mais, bien sûr, on m'objectera que ce sont des cas qu'on ne peut pas mettre en parallèle avec les atrocités et les horreurs perpétrées par la folie hitlérienne. Il faut recourir aux massacres des Arméniens par les Turcs pour trouver une analogie aussi exacte que possible de ce qu'on a vu en Allemagne. Et cela révèle toute l'horeur de cette récente réalité. Quand c'était les Turcs, l'Europe pouvait encore se tranquil-

liser; les Turcs n'étaient pas des Européens, au contraire, ils étaient les ennemis éternels de tout ce qui était européen, des barbares provenant de l'Asie centrale, teints des apparences extérieures de la civilisation byzantine, dont ils avaient hérité les ruses, les sournoiseries, les raffinements techniques politiques, mais ils étaient restés étrangers et réfractaires à la civilisation européenne, professant une religion que nous considérions comme retardataire et arriérée. Avec les Allemands, c'était tout autre chose. Presques seuls, les Belges, en 1914, ont été détrompés de l'idée qu'on s'était formée en Europe de l'Allemagne contemporaine; c'était la sauvagerie consciemment voulue, la cruauté non indisciplinée, mais, ce qui est pis : disciplinée, qui s'était déchaînée sur les villes martyres de la Belgique. Mais il reste que des Allemands de bonne volonté avaient reconnu combien ces forfaits perpétrés par des gens de leur langue en Belgique étaient des choses inconcevables qu'on ne pouvait pas ne pas réprouver avec indignation.

Et maintenant la barbarie semblait s'être renouvelée sur une échelle que même les plus grands pessimistes n'avaient jamais crue possible.

De nouveau je pose la question : Est-ce que tous les Allemands sont responsables de ce que, sans hésiter, j'appelle les crimes les plus atroces et les plus cruels de l'histoire moderne ? Nous comprenons bien que les Allemands, qui ont toujours été hostiles au national-socialisme, qui s'y sont opposés de toutes leurs forces, se révoltent à la pensée de se considérer eux-mêmes co-responsables de ces crimes qu'ils ont toujours abhorrés. Mais je sais aussi qu'il y a la voix digne de respect et de vénération du pasteur Niemöller qui nous affirme précisément le contraire. D'après lui, tous les Allemands ont une certaine co-responsabilité, quoiqu'elle soit peut-être de bonne foi ignorée par eux-mêmes. Le pasteur Niemöller, dont les sermons et discours retentissants ont trouvé le plus large écho et qui ont déclenché des controverses animées (qui, faute de papier et de machines, ne s'impriment guère, mais qui s'expriment encore dans les cercles, dans les groupements, dans les assemblées, dans les familles et dans les églises), le pasteur Niemöller a été vivement attaqué, non seulement par les nationalistes inguérissables que l'on peut négliger parce que leur mau-

vaise foi est hors de discussion, mais aussi par les protestants libéraux et même par les catholiques. Le pasteur Niemöller avait prévu tout cela; mais il n'a pas hésité à dire son opinion; il se déclare même co-responsable lui-même; il déclare solennellement que, dans les premières années du national-socialisme, il n'a pas attaqué cette nouvelle conception politique nettement antichrétienne et antihumaine avec cette énergie et cette fermeté qui auraient été nécessaires dès le début, et précisément au début, pour rendre impossible son ascension.

Suis-je co-responsable moi-même? Je l'avoue franchement : je me serais indigné à cette seule question, que j'aurais considérée comme un outrage. J'ai toujours lutté contre le national-socialisme avant 1933, et quand la situation pour moi semblait être devenue précaire, la Gestapo suivant toujours et partout mes traces, j'ai préféré regarder le versant méridional des Alpes. (J'avais fui en Suisse et de là en Italie, en 1935, et je n'ai osé revenir, malgré tout l'espoir que j'avais que la Gestapo allait perdre mes traces dans sa propre bureaucratie paperassière, qu'à la nouvelle, quelque temps après, que ma mère était à la mort.) Comment pouvais-je être co-responsable de ce que j'avais toujours détesté et haï, ridiculisé et stigmatisé? J'aurais certainement protesté violemment si l'on avait voulu me dire que j'étais même dans une certaine mesure responsable de ce qui s'est produit après; et d'ailleurs personne ne me l'a jamais dit. Mais ne faut-il pas quand même que je me pose à moi-même cette question; et je me la suis posée quand j'ai entendu les propos du pasteur Niemöller. J'y ai réfléchi. Si l'on me demandait aujourd'hui si je me considère comme co-responsable, j'hésiterais peut-être un peu. Certes, je penserais aussi à la responsabilité générale, non seulement des Allemands, mais de tous les Européens, pour avoir permis partout en Europe la formation d'une mentalité déchristianisée qui a rendu possible les macabres épopées qui ont ravagé notre continent. Mais ce n'est pas de cela que je veux parler, cela pourrait même sembler pharisaïque que de vouloir fuir l'aveu d'une responsabilité propre plus grave que celle des autres. Et que chaque nation européenne fasse elle-même l'examen de sa conscience.

Est-ce que je suis donc co-responsable moi-même? Je peux concevoir cette question dans un sens encore très différent, et si on me le demandait aujourd'hui, je dirais oui dans un certain sens. Et ma responsabilité consiste précisément à n'avoir pas braqué un fusil sur Hitler, à n'avoir pas jeté de bombes; je me suis limité à jeter des bombes spirituelles, mais j'aurais dû jeter des bombes matérielles. Oui, je dis cela tout à fait sérieusement, je me suis contenté d'écrire des articles contre Hitler et le national-socialisme, un peu partout, en France, en Pologne, en Hongrie, en Espagne, au Portugal et surtout en Italie fasciste même pour empoivrer la soupe italo-fasciste tant convoitée par les nazis. Mais tout cela était insuffisant, tout aussi insuffisant que mes articles publiés en Allemagne même, avant 1933, qui n'ont pas suffi à empêcher l'avènement du national-socialisme. Mes articles dans les autres pays n'étaient pas suffisamment efficaces pour ébranler les trônes des tout-puissants chefs nazis. Certainement, je n'aurais pas réussi, mauvais tireur que je suis, mais j'aurais dû au moins essayer, et si j'étais tombé, ce qui aurait été certain, d'autres seraient venus. Certes, les représailles auraient été terribles contre l'Église, contre tous ceux qui maintenaient encore l'esprit libre. Les cruautés n'auraient qu'augmenté; des églises auraient été profanées, des couvents désaffectés et réquisitionnés pour les S.S. Ai-je eu tort de penser à tout cela en 1933-1934, ai-je voulu tout simplement trouver des subterfuges, des excuses futiles à ma propre lâcheté, à tout prendre, inexcusable? Qu'aurait importé ma mort et la mort de tant d'autres, si le mille et unième de ceux qui tentaient la dernière violence avait enfin réussi. Je n'aurais pas dû me laisser intimider par des doctrines d'une théologie morale trop timide devant le tyrannicide. Car, malgré tout ce que des théologiens, trop craintifs à l'époque de l'empire des Hohenzollern, avaient pu écrire, le tyrannicide est bien la dernière sanction du droit naturel; la dernière crainte qui peut encore exercer une certaine influence sur le tyran trop porté à fouler aux pieds les droits inviolables de la personne humaine.

Cette doctrine du tyrannicide était une question passionnément discutée à l'époque du *Kulturkampf*. Bismarck lui-même se croyait personnellement menacé, si je me souviens bien, par un discours du cardinal-archevêque de Paris,

dans lequel celui-ci avait exprimé les sympathies fraternelles des catholiques français pour leurs coreligionnaires d'Allemagne persécutés, et ensuite par la lettre ouverte d'un ouvrier parisien qui se déclarait disposé à manifester par le fait ces sympathies. Vint ensuite la polémique furieuse de la presse allemande, des journaux libéraux et des borusso-conservateurs surtout, contre les catholiques : le pauvre Bismarck disait qu'il ne pouvait plus dormir tranquillement par peur d'être assassiné par quelque farouche tyrannicide clérical. Je crois bien que c'était à tort que les catholiques allemands se défendirent contre le reproche d'avoir jamais enseigné le tyrannicide; l'abbé Dasbach, le roi non-couronné ou — si vous aimez mieux — le pape-ouvrier du bassin de la Sarre, proposa un prix à celui qui serait capable de démontrer qu'un auteur jésuite avait jamais enseigné cette épouvantable et effrayante hérésie, susceptible de faire trembler des chefs d'État conservateurs, ou se croyant tels. Personne, que je sache, n'a gagné ce prix; les catholiques, tout soucieux de démontrer leur loyauté, n'y tenaient pas; et les protestants et les libéraux connaissaient probablement trop peu les œuvres du R. P. Mariana. Est-ce que les catholiques ont bien fait ou non ? Ils auraient pu dire tout haut : oui, nous enseignons la doctrine du tyrannicide! Un tyran, c'est-à-dire un homme qui abuse du pouvoir pour fouler aux pieds les droits les plus sacrés de la personne humaine, qui détruit d'un dédain suprême la liberté de conscience et qu'on ne peut pas renverser d'autre façon, — un tel être s'est placé lui-même hors de toute loi; il est un malfaiteur public, et mérite bien d'être traité comme tel. Mais, — aurait-on pu ajouter — vous, M. de Bismarck, vous pourrez quand même continuer à dormir tranquillement dans votre lit; quelque méchant que vous soyez, vous n'êtes pas encore un tyran dans le sens de la définition scolastique de ce mot.

On voit ce que nous voulons dire. Bismarck n'était pas encore un Hitler. Quant à celui-ci, la situation morale se présentait différemment. Je me rappelle toujours qu'un de mes amis, en 1933, demandant à un prêtre étranger s'il considérait comme un péché ou non de tuer cet individu qui menaçait l'ordre du monde entier, reçut la réponse : « Cela serait facile à pardonner. » Et je n'oublierai pas non plus ce

discours à la radio d'un prélat polonais, aux premiers jours de la guerre de 1939, quand la fureur teutonazie se déclenchait sur la malheureuse Pologne; l'orateur, tout en exposant les mille plaies par où coulait le sang de l'innocente victime, exhortait les catholiques allemands à tuer enfin le fauve de l'Obersalzberg. — Est-ce de la lâcheté de ne pas l'avoir fait? Nous tous, nous avions le droit de le tuer; mais un droit n'est pas encore un devoir. Mais c'est peut-être déjà de la lâcheté que de dire cela; cela *peut* être la fuite devant les responsabilités.

Mais pourquoi les autres peuples qui avaient tant à souffrir : les Polonais, les Hollandais, les Grecs et tous les autres, ne l'ont-ils pas fait? Les Polonais, qui n'avaient plus rien à perdre? Eux qu'on avait voués à l'extermination? Ou les Serbes, qui certainement n'auraient pas reculé devant cet exploit? — Est-ce que, à tout prendre, cela aurait été possible? Certes, cela n'aurait pas été facile. Mais je suis d'accord avec vous tous que le fait qu'une chose nécessaire est difficile ne nous dispense pas du devoir au moins de l'essayer.

Et d'ailleurs, demandera-t-on tout de suite — est-ce sûr que la mort du tyran aurait été en même temps la fin de la tyrannie? Il n'y avait pas un seul tyran, il y en avait une quantité énorme, il y avait tout ce système compliqué et soigneusement élaboré de différentes catégories de grands et de petits tyrans. — il me répugne d'employer le mot de « hiérarchie », — on aurait dû les abattre tous. Mais était-ce possible?

Est-il peut-être trop hardi de discuter cette question délicate? Je sais que le clergé catholique en général ne l'aime pas beaucoup, mais j'ose dire quand même : on avait le droit de tuer ce grand malfaiteur qu'était Hitler; on avait le droit également de tuer ses lieutenants; des fléaux inimaginables auraient été épargnés à l'humanité entière et à l'Allemagne même. Les villes d'art allemandes seraient restées debout si seulement l'attentat du 20 juillet 1944 avait réussi. Est-ce que cela n'aurait pas valu la peine, ou veut-on juger que le prix aurait été trop haut? Mais il fallait se sacrifier; et la plupart des hommes reculent devant le dernier sacrifice. Ceux qui le déconseillaient pensaient aussi à

des éventualités contraires à celles qu'on désirait, aux effets redoutables d'un attentat raté. Il est sûr que la fureur nazie, dans un tel cas, se serait déclenchée surtout contre les églises, contre les institutions religieuses et contre tout ce qu'on considérait comme les avant-postes de la résistance. C'est à cela que les évêques allemands ont toujours pensé quand ils cherchaient à jouer un rôle modérateur et à freiner les passions trop violentes de l'indignation chrétienne. On a voulu sauver les multiples organisations et associations religieuses, les instituts et les institutions avec leurs fortunes, mais on ne les a pas sauvées quand même. Quelle tactique eût donc été la bonne ? Question platonique aujourd'hui. Pour sauver les églises, on a préféré faire des demi-courbettes devant les nazis, hisser des drapeaux à la croix gammée, sonner les cloches aux fêtes nazies pour ne pas voir séquestrées les églises au bénéfice de la nouvelle pseudo-religion teutonne. Et quelques années après les églises ont été détruites quand même. A-t-on fait mal ? A-t-on fait bien ? Nous posons la question.

Une chose paraît être hors de doute. Aucun de ceux qui ne veulent pas se résoudre à l'intransigeance la plus absolue, aucun de ceux-là n'a le droit de faire de reproche à la dignité de ceux qui assument l'attitude intransigeante; les *acta facientes*, les *libellatici*, parmi les chrétiens de l'antiquité, n'ont pas osé accuser publiquement ceux qui avaient eu le courage de subir le martyre. Peut-être ont-ils protesté; mais aucune trace de leur protestation n'est venue jusqu'à nous. Certes, la situation n'était pas tout à fait la même. Mais une persécution sournoise peut être parfois incomparablement plus dangereuse qu'une persécution ouverte.

Toutes ces réflexions viennent-elles à propos ou sont-elles inopportunes ? Je sais tout ce qu'on peut objecter. Le christianisme n'est pas la religion de la violence. Des esprits profondément pénétrés de l'essence même du christianisme ont professé la règle du *non resistere malo*. Il fallait, pensaient-ils, vaincre la puissance du mal, non pas par la résistance et la violence, mais par la souffrance. Il est vrai, le mal, dans l'histoire, à de très rares exceptions, a été vaincu en étant matériellement anéanti : il s'est poussé lui-même à l'absurde. La révélation du mal a été le commencement

même de son dépassement, de sa défaite. Dès que le mal est reconnu pour ce qu'il est, il perd sa force, sa puissance, son attraction. Est-ce que cela est juste ? Faut-il agir ou faut-il plutôt toujours attendre et prier ? Parmi les chrétiens aussi, il y a les deux types irréductibles de l'homme : l'actif et le contemplatif. Et les deux auront toujours la même difficulté à s'entendre. Et malgré tout, l'âme mystique de Pascal avait dit de Cromwell : « Cromwell allait ravager toute la chrétienté; la famille royale était perdue, et la sienne à jamais puissante, sans un petit grain de sable qui se mit dans son uretère. Rome même allait trembler sous lui ; mais ce petit gravier s'étant mis là, il est mort, sa famille abaissée, tout en paix, et le roi rétabli. » Hitler était, certes, incomparablement plus mauvais et plus dangereux que Cromwell, il était aussi beaucoup plus facilement reconnaissable comme tel que celui-là. Le mensonge s'était même mis sur le trône de la vérité, la brutalité sur celui de la justice. Et si un grain de sable lui avait fait la même chose qu'à Cromwell, beaucoup de braves chrétiens auraient certainement loué la Providence divine qui sait toujours arranger tout pour le plus grand bien de l'humanité. L'Europe n'aurait peut-être pas été ravagée par cette guerre de 1939-1945 que personne n'a voulue, sauf une poignée de criminels en Allemagne, et qui a été déclenchée, dans un monde pacifiste, avec une frivolité et un cynisme inconnus jusque-là. Le grain de sable n'est pas venu, l'Europe a été ravagée, et c'est l'Allemagne même qui souffre aujourd'hui le plus. Pourquoi ? Est-ce qu'il y a une réponse ou est-ce qu'il n'y en a pas ? Ou bien plusieurs dont nous ne saurons jamais quelle était la plus probable ?

Il ne faut pas exagérer le point de vue « providentiel ». Peut-être l'homme n'a-t-il jamais le droit de dire *avec certitude* qu'il y a quelque part le doigt de Dieu; ni dans le bon, ni dans le mauvais sens. L'homme est peut-être trop porté à voir la bienveillance de la Providence divine quand il croit se conformer respectueusement au désir de celle-ci; et il est alors trop porté à considérer son propre bien-être, y compris son bien-être économique, comme la preuve irréfutable de l'action de la Providence. Puis, encore, si le malheur frappe un autre que nous considérerions comme réfractaire à ce qui constitue pour nous la conduite qu'il faut

garder, nous sommes encore plus portés à considérer le mal qui le frappe comme un châtiment immédiat de la Providence.

Il est certainement difficile de séparer nettement et d'une façon absolue les coupables, les co-responsables et les innocents. On peut aller jusqu'au radicalisme d'une extrême rigueur morale, en surpassant même le rigorisme du pasteur Niemöller. Que tout le monde fasse son examen de conscience soi-même.

Nous ne voulons pas dire par cela que la contrition collective ne ferait pas un certain bien aux Allemands actuels. Qu'ils le fassent! Qu'ils méditent leur passé! Cela ne leur nuira pas de découvrir des responsabilités même là où ils n'ont pas voulu en découvrir jusqu'à présent. Ces examens de conscience collectifs font du bien à tous les peuples. Mais on voudra peut-être préciser encore la question : Est-ce qu'il y a des Allemands tout à fait innocents de ce qui est arrivé? Après avoir déclaré moi-même que, dans un certain sens, je me considère comme co-responsable pour ne pas avoir braqué le fusil contre le tyran ni jeté de bombes, mais m'être limité à écrire des articles, on me permettra, je pense, de répondre un peu *ex obliquo*. Est-ce que ceux qui étaient arrêtés depuis le début du Troisième Reich sont co-responsables eux aussi? Et pourtant, beaucoup de gens honnêtes, beaucoup de gens de bonne volonté, y compris une grande quantité de prêtres, souffraient déjà dans les camps de concentration, ils y souffraient depuis des années, quand MM. Chamberlain et Daladier se sont encore assis à la même table que les bourreaux de l'Intelligence Allemande. Peut-être vaut-il mieux ne pas insister trop.

II

Que faire de l'Allemagne?

Que faire de l'Allemagne? Faut-il la démembrer? Ou fera-t-on mieux de la laisser subsister? Mais réfléchissons également que peut-être un démembrement de l'Allemagne pourrait se produire au plus grand avantage d'une puissance que nous avons tous les motifs de craindre. La me-

nace allemande actuellement n'existe plus. Mais, pour autant, l'Europe a-t-elle cessé d'être menacée ? Pensons-y bien : avant de consentir à la création de plusieurs États indépendants dans le territoire de la feue Allemagne, il faut être absolument certain de ne pas y créer un bourbier, une chaudière de sorcière, dans laquelle les empoisonneurs de la paix du monde, qui le restent toujours, et qui sont loin d'être évincés, ne tarderaient pas à cuire leur brouet infernal. Je n'ai dit ni oui ni non, mais j'aime bien qu'on y réfléchisse.

Et, d'un autre côté, est-ce qu'on peut démembrer une nation qui a pris conscience de son unité ? Je crois qu'il faut répondre négativement; l'exemple de la Pologne est trop éloquent. Mais est-ce le même cas pour l'Allemagne ? On peut dévisser un mécanisme; on ne peut pas dévisser un organisme, on peut tout au plus le mutiler ou le tuer. Mais l'Allemagne est-elle une nation dans le même sens que les nations de l'Ouest, ou même que la Pologne ? Une nation est quelque chose qui s'est créé organiquement à la fois consciemment et inconsciemment dans l'histoire. L'adhésion à une nation doit être admise volontairement; on peut être contraint d'être le sujet d'un État que l'on n'aime pas, mais personne ne peut être contraint de se considérer comme membre d'une nation qu'il déteste. La mise au point est de la plus grande importance. Il faut arriver à distinguer nettement entre les notions d'État et de Nation. Peut-être les avons-nous trop confondues. Et cet homme d'État français de l'époque des partages de la Pologne avait certainement tort quand il disait, tout ému de compassion, à un Polonais : « Ah! mon pauvre, vous avez perdu votre nation! » Les Polonais n'avaient pas perdu leur nation, ils n'avaient perdu que leur État : on peut supprimer, on peut faire disparaître un État, ce n'est même pas très difficile; mais on ne peut jamais supprimer une nation; une nation ne disparaît que quand elle s'abandonne elle-même.

Il importe donc de savoir ce qu'est l'Allemagne. Est-ce qu'il existe, est-ce qu'il a même existé une nation allemande ? Tout d'abord l'ancien Empire, le premier Reich, le Saint Empire, n'était certainement pas une nation dans le même sens que la France, la Pologne, l'Angleterre ou le Portugal, et même l'Italie. Mais est-il réellement confirmé que les tendances centrifuges se sont moralement affaiblies

au XIXe siècle ? Ou bien n'est-ce pas plutôt que la Bavière, pour ne parler que de celle-ci, n'a pas pris conscience beaucoup plus nettement de son caractère particulier ? Et si les Autrichiens pouvaient encore douter s'ils étaient membres ou non de la nation allemande, les expériences de l'occupation nazie les ont complètement guéris. Aujourd'hui, il n'y a plus de doute, les Autrichiens sont une nation nettement différente de tout ce que nous pouvons considérer comme Allemands. La langue n'y est pour rien. Insistons-y : la nation est une notion morale. Elle est conçue comme telle par les Français et par l'homme européen en général. L'Alsacien qui parle un patois alémanique est considéré et se considère lui-même comme une partie intégrante de la nation française, tandis que de l'autre côté les Suisses romands et les Belges, qui parlent français, ne sont pas considérés comme des Français. Chose incompréhensible aux Allemands. La notion de la nation telle que les Allemands la comprennent n'est pas une notion morale, mais une notion biologique et politique. Nous en rendons-nous bien compte ? Le même mot n'a pas la même signification dans les deux langues. Il s'agit de deux mentalités opposées. Qui des deux a tort et qui a raison ? Allez le demander aux Alsaciens ! Ils n'ont rien voulu savoir de l'honneur d'être des Allemands. Allez le demander aux Suisses ! Allez le demander, aujourd'hui, aussi aux Autrichiens !

Aucune nation n'est quelque chose de nécessaire, de fatal. Toutes les nations ne sont que le produit de l'histoire. Nous pourrions aisément nous imaginer les Belges devenus une partie de la nation française, tandis que les Alsaciens en seraient restés dehors. Mais l'évolution historique a été différente. Il aurait été très concevable qu'une nation allemande comprenant toutes les populations germanophones se fût formée. C'était, plus ou moins, la tendance profonde de ce grand et profond mouvement populaire après les guerres napoléoniennes, dont les porte-bannières étaient de jeunes étudiants et qui trouvait son expression littéraire dans la *Volkstumspoesie* inaugurée par les romantiques, que de conduire à la création d'une nation allemande, d'une conscience nationale allemande, comme à quelque chose d'admis et affirmé librement et délibérément par toutes les *Stämme* allemandes. Et c'était bien la vue la plus profonde

à laquelle on voulait aboutir. La Révolution de 1848 et l'Assemblée nationale de Francfort en semblèrent le couronnement. Mais toute cette grandiose tentative a failli. Francfort n'a pas créé l'unité nationale allemande. Et ce que Bismarck a créé vingt-deux ans après n'était pas une nation, ni une unité nationale, mais seulement une unité politique, un État centralisateur et unitariste, bien qu'il se camouflât sous le nom, vénérable aux Allemands, d'un Reich et sous des apparences pseudo-fédéralistes, qui, à tout prendre, ne déguisaient que bien mal l'hégémonie prussienne, la capitulation de l'Allemand devant le Prussien. Ce n'est pas par le fer et le sang qu'on peut former une nation; par le feu et le sang, on ne fabrique que des formations politiques, des États; une nation se crée elle-même.

Un État qui n'est qu'un État, qui n'est pas basé sur une conscience nationale, n'est pas un organisme, mais seulement un mécanisme. Et le mécanisme se laisse dévisser. Qu'on réfléchisse à tout cela. Les Allemands y réfléchissent déjà. Il est difficile de prononcer une opinion qui échappe à toute discussion. Est-ce que les *Stämme* sont susceptibles de devenir des nations dans le sens occidental du mot? Les Autrichiens n'étaient qu'un *Stamm* allemand, et ils sont devenus une nation. Donc, c'est possible. Mais est-ce que ce sera souhaitable? Le dernier point de vue qui aura guidé nos jugements devra être *l'intérêt suprême de l'Europe.* L'Europe est nécessaire; l'Allemagne n'est pas nécessaire. La partie doit toujours se subordonner au Tout; elle ne doit pas prétendre à vouloir le dominer. D'ailleurs, cela ne vaut pas seulement pour l'Allemagne, cela vaut pour toutes les nations de l'Europe; mais il n'y a que l'Allemagne qui persiste à être réfractaire, à ne pas vouloir le comprendre. Si les choses étaient si nettement claires et précises, la réponse serait très facile. Mais les choses se présentent-elles réellement avec cette netteté?

Certes, il serait tout à fait concevable qu'une nation allemande comme telle, c'est-à-dire une Allemagne qui comprendrait toutes les *Stämme*, s'intégrât, librement et délibérément, dans la grande unité européenne, qu'elle prît nettement conscience de ses devoirs vis-à-vis de l'Europe, qu'elle renonçât à tous ses rêves d'hégémonie européenne, à toutes ses prétentions d'être quelque chose comme une

nation élue, porteuse d'une mystérieuse mission impériale, qu'elle subordonnât ses intérêts particuliers au plus grand bien de l'humanité européenne; en un mot, que les Allemands devinssent des Européens comme tous les autres. Car ne nous trompons pas! Et que même les Allemands de bonne volonté cessent de se tromper : jusqu'ici, les Allemands n'ont pas été des Européens comme tous les autres; et toute l'histoire de l'Allemagne prussianisée, celle du Deuxième et du Troisième Reich, n'a été qu'une continuelle rébellion contre ce qui constitue l'essence occidentale de l'Europe. Je n'ose pas dire qu'une « européanisation » de l'Allemagne soit une impossibilité absolue ; je n'ose pas aller si loin. Mais, pour le moment, je ne sais pas encore si l'on y peut croire; pour moi, personnellement, au moins, j'hésite à y croire. Il faut que je le dise même sincèrement : je suis plutôt disposé à ne pas y croire. Je sais bien que beaucoup d'Allemands de bonne foi et de bonne volonté croient ce projet viable et réalisable, et qu'ils rêvent de faire des Allemands de bons Européens; et c'est précisément cela qu'ils conçoivent comme le dernier acte d'expiation morale vis-à-vis de l'Europe. Je ne veux nullement nier leur bonne foi, ni la générosité et la sincérité de leurs intentions. Mais notons-le aussi : l'expérience sera peut-être trop hardie et trop risquée; et sa faillite pourrait impliquer la perspective d'un sur-Hitler d'ici vingt-cinq ans, d'un sur-national-socialisme et d'une troisième guerre mondiale, qui serait même susceptible de devenir incomparablement plus dangereuse que celle de 1939-1945, d'autant plus délétère et exterminatrice que nous entrevoyons dès aujourd'hui les éventualités de futures constellations politiques; les choses peuvent vite changer; les États totalitaires qui ne subordonnent pas leur conduite politique aux règles de la morale commune ne connaissent pas les scrupules susceptibles de faire hésiter les hommes politiques d'une Europe traditionaliste, qu'elle soit chrétienne ou libérale.

Les pensées que je viens de développer se contredisent-elles ? On me le reprochera peut-être. Je l'ai prévu. Je n'ai qu'une réponse : la réalité est complexe, et je me méfie de toutes les formules simplistes.

Pour préciser davantage, avant de briser l'unité politique

allemande, il faut la certitude ou au moins la vraisemblance que les *Stämme* sont susceptibles de devenir des nations dans le sens occidental du mot. Sommes-nous déjà en état d'en juger ? On m'objectera peut-être que nous n'en savons rien, que l'une des deux expériences est tout aussi risquée et dangereuse que l'autre. L'Autriche est devenue une nation. La Bavière serait-elle susceptible de le devenir également ? Je ne veux pas évoquer ici la malicieuse plaisanterie allemande : « Qu'est-ce qu'un Bavarois ? — Un Bavarois est le produit de l'expérience ratée par le bon Dieu de faire de l'Autrichien un Prussien. » La petite malice le fait déjà comprendre : les Bavarois aussi sont une unité psychologiquement délimitée, quoiqu'ils aient des points d'attache tant d'un côté que de l'autre.

Et que dire du Rhénan ? De la Rhénanie, qui semblait être destinée à servir de lien entre la latinité et le monde germanique ? De la Rhénanie si fortement empreinte de traditions latines ! La Rhénanie qui faisait partie de l'antique empire romain ! La Rhénanie, la terre des Francs, des mêmes Francs qui réalisèrent d'une façon si heureuse la synthèse germano-latine ! Il y a toujours l'invisible — que dis-je, le *visible Limes Romanus* à travers l'Europe centrale. Et la latinité, dans ce cas j'ose dire l'européanité, a deux bastions avancés sur le *limes* même : un bastion oriental : l'Autriche, et un autre à l'ouest : la Rhénanie. Il semble bien que *les deux* bastions sont *unis l'un à l'autre par un lien mystérieusement providentiel et fatal.* On n'a pas créé de Rhénanie indépendante après 1914-1918, bien que ce fût le souhait d'une grande partie de la population rhénane, et ce fut peut-être en partie pour cela qu'en même temps on entendait toujours les cris demandant l'Anschluss, non seulement en Allemagne, mais aussi en Autriche même. Et quand le bastion de l'Ouest fut tombé, le sort du bastion de l'Est sembla tranché également. Rappelons-nous des dates particulièrement évocatrices ! Mois de mars 1936 : invasion de la Rhénanie par Hitler, remilitarisation de la Rhénanie ! Mois de mars 1938 : occupation de l'Autriche ! Aujourd'hui, l'Autriche est ressuscitée ! Mais où est son correspondant, son pendant ? Où est la Rhénanie ? Est-ce que messieurs les Anglais comprennent tout ce qu'ils doivent comprendre ? La politique de la balance des pouvoirs n'est-elle pas quel-

que chose de périmé, de dépassé? Les intérêts de la France et ceux de l'Angleterre étaient-ils si opposés en 1923 comme certains Anglais semblaient le croire? Les Anglais ont payé cher leurs erreurs. La chaîne des responsabilités du régime nazi et de la deuxième guerre mondiale se laisse poursuivre bien loin. Les réalités précédentes sont très susceptibles de jugements en apparence contradictoires. Il n'y avait pas seulement les Allemands à reprocher aux Alliés d'être responsables de ce que l'évolution morale en Allemagne allait vers le pire, parce qu'on ne donnait pas suffisamment de liberté à la République de Weimar. D'autre part : ne peut-on pas dire aussi qu'on ne s'est pas suffisamment méfié? Qu'on a cru trop ingénûment à la bonne foi de gens qui avaient déjà donné trop de preuves de mauvaise foi? Planons-nous de nouveau dans le paradoxal? Je n'ai qu'à répondre ce que je viens de dire : les réalités elles-mêmes sont contradictoires et paradoxales. Mais évitons au moins de répéter et de renouveler les fautes d'hier!

Il y a deux sortes de gens qui s'attachent au maintien d'une unité politique allemande et qui seraient bien peinés de la voir disparaître. Ce sont, d'un côté, les éternels revanchards, les gens à complexe d'infériorité, éternellement disposés à s'en prendre à tous ceux de la supériorité desquels ils ne peuvent pas ne pas se rendre compte, quelque inconsciemment que ce soit. Mais il y a aussi une autre catégorie. Ce sont de bons Allemands patriotes, sincèrement disposés à s'intégrer dans l'Europe. Nous aurions tort de mettre leur sincérité en doute; ils sont disposés à la collaboration européenne. Je dis franchement : je serai peiné moi-même de les voir affligés de la disparition de quelque chose à laquelle ils étaient attachés, d'un attachement humain, justifié et compréhensible. Mais, de l'autre côté, ne reste-t-il pas à craindre que cette deuxième catégorie, celle des patriotes honnêtes, ne soit à nouveau dominée et dirigée par la première, beaucoup moins honnête. Il faut toujours penser à tout; et le Tout est complexe. Dois-je évoquer ici la jolie plaisanterie sur les trois différentes espèces d'Allemands? Les Allemands possèdent trois traits caractéristiques : ils sont, dit-on, honnêtes, intelligents et nationaux; mais le malheur veut qu'il n'y ait jamais plus de deux de ces caractères réunis.

Il n'y a pas d'Allemands qui les possèdent tous les trois. Il y a donc trois catégories différentes d'Allemands : 1° ceux qui sont honnêtes et nationaux; mais il ne sont jamais intelligents; 2° ceux qui sont intelligents et nationaux; mais ils ne sont pas honnêtes et sincères; 3° et c'est la catégorie la plus remarquable, je n'ose pas dire par le nombre mais certainement par sa portée, ce sont ceux qui sont à la fois intelligents et sincères mais malheureusement, par ce fait même d'être à la fois honnêtes et intelligents, ils se privent eux-mêmes de la possibilité d'être encore des nationalistes.

Ce que tous les Allemands doivent combattre comme la peste, c'est ce qu'on pourrait appeler un *loyalisme*, c'est-à-dire, l'attachement à toute forme du gouvernement, le fait d'admettre et de se subordonner loyalement — soit parce qu'on le considère comme un devoir moral, soit par simple paresse intellectuelle — à toute forme de gouvernement établie, quelle que soit son origine, sa légitimité, son aspect moral, sa conduite. Beaucoup d'Allemands ne se sont seulement aperçus de l'existence de ce problème, qu'avec le Troisième Reich. On aurait dû le faire beaucoup plus tôt. L'application du point de vue du quatrième commandement aux relations entre l'État et les citoyens n'est jamais sans comporter des inconvénients, voire des dangers. J'ai dit exprès les « citoyens », et non pas les « sujets »; il y a encore beaucoup d'Allemands qui ne comprennent pas qu'il y a là une très grande différence.

Les peuples latins sont en général beaucoup moins portés à ces exagérations de l'attitude loyale.

Ce qu'il faut briser aussi, c'est la fausse mystique, dont l'Allemand aime toujours un peu à entourer l'État. La mystique de l'idée impériale est une particularité allemande. L'idée du Reich est la prétendue mission impériale des Allemands haussée sur une plan nettement théologal. Je ne dis rien contre la grandeur poétique de Mme G. von Lefort, mais qu'on lise simplement ses *Hymnes à L'Allemagne* pour se rendre compte des hantises de ce mysticisme, auquel je préfère ne pas me soumettre. Je ne veux point citer d'autres penseurs catholiques allemands, que j'aime, que je respecte et auxquels je dois une bonne partie de mon éducation intellectuelle. Je préfère évoquer plutôt la mémoire d'un autre grand penseur allemand de la génération précédente, qui

fut le seul à être non seulement exempt de toute *reichsmystique*, mais même à la combattre d'une façon nettement consciente et décidée : Hermann Hefele. Beaucoup de ses paroles seront mieux comprises aujourd'hui que de son vivant.

***

Je sais que j'ai formulé beaucoup plus de problèmes, que je n'ai donné de réponses, mais je me crois obligé de parler de cette façon. J'ai voulu faire réfléchir, je n'ai pas voulu indiquer de fausses échappatoires à une situation qui peut réellement paraître sans issue. Je n'ai pas cherché à m'imposer; je n'ai pas voulu suggérer. Mais je crois aussi avoir parlé de choses qui méritent qu'on les considère et qu'on y réfléchisse.

Une seule chose me paraît être hors de doute : la nécessité absolue et inéluctable de créer des institutions fédérales européennes, qui dépasseront tout ce qui jusque-là était le tabou des États particuliers. Je crois que le seul avantage de la terrible guerre 1939-1945 est de nous avoir fait comprendre que *l'époque des grands et violents nationalismes est finie.* Il n'y a que des peuples arriérés qui sont encore susceptibles d'être nationalistes. Dépêchons-nous de réaliser enfin *l'Europe!* Nous avons compris qu'il n'y a plus d'affaires intérieures d'une nation; tout ce qui se passe dans un seul État regarde l'humanité européenne dans sa totalité. Si l'on avait compris cela en 1933!... Allons-nous le comprendre maintenant? Réalisons donc l'Europe! *Que l'amour de l'Europe devienne notre passion*, notre force d'inspiration! Alors, et seulement dans ce cas, il ne sera plus qu'une question secondaire de savoir à quelle nation nous appartenons. Et quelle que soit la solution du problème allemand, elle ne sera pas trop douloureuse pour les Allemands de bonne volonté, qui comprendront alors également que le maintien ou le non-maintien d'une unité nationale allemande n'est qu'une question de second ordre à côté de celles qui constituent les soucis vitaux de l'Europe entière.

RHÉNANUS.

CULTURE

LETTRES ANGLAISES

Aux immenses espoirs en la science du XIXe siècle semblent succéder, dans les lettres anglaises de 1919 à 1946, d'abord la désillusion, parfois cynique, puis surtout le sentiment tragique de la vie. Pour le dominer ou pour l'assouvir, romanciers, poètes ou essayistes proposent soit les mystères des dieux sombres, soit l'exaltation contemplative ou le jeu révolutionnaire; soit le culte des valeurs claires inspirées d'une expérience chrétienne, soit le sacrement catholique. Lawrence, A. Huxley, C. Morgan, A. Koestler, T.-S. Eliot, G. Greene, quelques grands noms déjà familiers jalonnent cette dialectique.

LIVRES

CHRONIQUES

DE WELLS A ELIOT

LA LITTERATURE ANGLAISE ENTRE LES DEUX GUERRES

L'idée que l'on se fait en France de l'activité littéraire et de la vie intellectuelle anglaises est encore dominée par quelques grandes figures dont certaines n'ont quitté la scène que depuis peu d'années tandis que d'autres l'occupent toujours comme elles l'occupaient déjà il y a quarante ans. Celles-ci appartiennent, non moins que celles-là, à la littérature du siècle passé, lequel a pris fin non pas en 1900, mais plutôt en 1914. C'est Kipling, Conrad, Galsworthy, Bennett, ainsi que H. G. Wells et G. B. Shaw, qui représentent aux yeux de la plupart des lecteurs français la littérature anglaise contemporaine, tout comme ils le faisaient dès avant 1914 lorsque les quatre premiers vivaient encore[1]. Même parmi les auteurs plus jeunes, ceux que l'on admire le plus en France sont encore ceux qui tiennent le plus du passé, comme Aldous Huxley, qui n'est pas pour rien le petit-fils de T. H. Huxley, ou comme Charles Morgan dont la manière d'écrire doit beaucoup à George Moore et la manière de penser à Walter Pater. D'autres écrivains, d'une grande importance ceux-là pour qui veut comprendre la situation actuelle des lettres anglaises, un Lawrence, un Joyce, une Virginia Woolf, se sont acquis droit de cité parmi les lettrés français, sans que pour cela, même aux yeux de ces derniers, l'ensemble de la production littéraire d'outre-Manche soit tombé sous un éclairage sensiblement renouvelé. Et cependant le fait est incontestable : une nouvelle littérature a

1. H. G. Wells est mort le 13 août 1946; G. B. Shaw vient de fêter son quatre-vingt-dixième anniversaire.

surgi et s'est imposée en Angleterre entre les deux guerres en apportant, comme il est naturel, une nouvelle sensibilité, de nouveaux modes de pensée, une nouvelle image du monde.

Certes, il n'y a pas eu de rupture de continuité et en particulier M. Wells, M. Shaw ne sont pas encore venus à manquer de postérité spirituelle; mais dans ce qui continue aujourd'hui certaines grandes traditions du passé, l'usure, l'épuisement de celles-ci se fait aussi bien sentir que leur puissance ancienne, et à côté des courants qui les prolongent tant bien que mal, il y en a d'autres, de plus en plus influents, qui s'élancent dans une direction tout opposée et dont les représentants semblent vouloir prendre exactement le contre-pied des idées d'hier, de ce qui constituait les valeurs humaines et artistiques du siècle dernier. Ainsi, à côté de certains groupes qui se rattachent au passé, sans en accepter en bloc l'héritage spirituel, il y en a d'autres qui brisent résolument avec lui et d'autres encore qui, tout en parachevant la destruction, profitent du terrain déblayé pour y élever un édifice nouveau que des échafaudages hétéroclites nous cachent encore en partie, mais dont on voit monter la silhouette et s'étendre la carrure.



La poésie et même la prose de l'époque d'Edouard VII et des débuts de la période « georgienne » sont caractérisées par un certain néo-romantisme qui triomphe encore, modestement et pour la dernière fois, dans l'œuvre tronquée par la mort de Rupert Brooke. Tout au contraire, les premières années après la guerre de 1914 ont vu éclore toute une littérature marquée par une espèce de retour à la tradition, aux goûts et même à certaines manies du XVIIIe siècle, tel précisément qu'il était haï des romantiques. Feu Lytton Strachey, avec son ironie tournée à la fois contre les compassés et les échevelés, les conventions victoriennes et les effervescences romantiques, est peut-être la figure qui s'encadre le plus exactement dans ces années. Il a combattu le XIXe siècle avec des armes empruntées au XVIIIe, et l'a fait avec succès; son livre le moins réussi est le dernier (sans comp-

ter les recueils d'essais), *Elizabeth and Essex*, où il aborde une époque contre laquelle ces armes sont inefficaces, redevient romantique et cesse d'être lui-même. Une autre face du même mouvement est représentée par miss Edith Sitwell et ses deux frères. Il n'y a rien de fortuit dans ce que miss Sitwell soit biographe de Pope et historienne de Bath, la célèbre ville d'eaux du XVIII[e] siècle britannique. Pour elle, comme pour ses frères, comme pour les auteurs qu'ils préfèrent tous les trois, l'art est avant tout un divertissement intellectuel, la poésie un bon moyen de dégourdir le cerveau par le fonctionnement plus rapide et plus subtil de l'imagination verbale. Ce que ces trois écrivains ont en commun est un certain enjouement souvent factice, parfois plaisant, mais qui constitue dans toutes ses formes la contrepartie exacte du sérieux, de l'apparat, de la dignité du siècle passé. A son idéal d'élégance, ils en opposent un autre répudiant la redingote et le plastron noir, remplaçant le solide par l'amusant, le grand geste par une moue et l'argument par le sourire[2].

Les romans de David Garnett, auteur de la *Femme changée en renard*, appartiennent plus ou moins au même courant de sensibilité et de pensée, auquel se rattache aussi un très beau livre, le *Cyclone de la Jamaïque*, de Richard Hughes, du moins dans la réaction qui s'y manifeste contre l'idéalisation sentimentale de l'enfant, tout aussi propre à l'Angleterre victorienne que l'idéalisation sentimentale de la femme qui trouve sa contrepartie ironique dans le roman de David Garnett. Le cynisme rieur ou attristé que l'on trouve chez ces deux auteurs (de mérite fort inégal du reste) prend sa source, tout comme chez Strachey ou chez les Sitwell, non pas dans une attitude morale, mais dans une attitude purement intellectuelle. C'est même par cela précisément que tout ce courant littéraire se rattache au passé, au rationalisme d'un Wells ou d'un Shaw. Ceux-ci ne représentent pas des valeurs périmées aux yeux des critiques de cette école, d'un Léonard Woolf. par exemple, qui régnait il y a dix ans dans un célèbre hebdomadaire de gauche,

2. Cette caractéristique ne s'applique point aux poèmes écrits par miss Sitwell depuis 1939 et réunis récemment sous le titre *The Song of the Cold*, livre qui ressemble bien peu à ceux de naguère et qui marque la maturité d'un grand poète.

en y jugeant avec beaucoup de sagacité les facultés intellectuelles de ses contemporains, sans montrer une très grande appréciation de leurs dons purement artistiques. Toute cette « école de Bloomsbury », comme on l'appelle parfois d'après le quartier des intellectuels aux environs du British Museum, place en général les valeurs de l'intelligence discursive et critique plus haut que toutes les autres, ce qui n'est pas, assurément, chose nouvelle, mais qui revêt aujourd'hui une forme plus nette et surtout plus dépouillée d'illusions qu'au siècle dernier. On refuse plus que jamais de vivre par autre chose que la raison, mais cette vie, on la voit beaucoup moins en rose.

L'esprit de Bloomsbury a exercé une grande influence sur les lettres anglaises des années 1920 à 1930, mais il n'a pris directement une forme artistique que dans l'œuvre d'un seul romancier : Virginia Woolf[3]. Ailleurs il a inspiré telle attitude critique devant la vie ou bien s'est manifesté dans des à-côtés indifférents du point de vue de l'art; chez elle, grâce à des dons exceptionnels, il a pu s'incarner dans des créations totales et vivantes. *Mrs Dalloway*, *Les Vagues*, *Les Années* — autant d'étapes décisives dans l'art d'un romancier pour qui le monde se réduit à une mosaïque de réflexes intellectuels et de sensations, pour qui l'existence humaine se dissout en une poussière multicolore de moments discontinus. Cette expérience d'un monde et d'une âme pulvérisée est rendue dans les livres de Mrs Woolf avec un raffinement extrême, une technique du style et de la pensée capable de saisir les nuances les plus légères d'une perception, — celles précisément qui la différencient et la séparent de la perception voisine, — capable de définir cette atmosphère complexe et, semblait-il, indéfinissable qui fait de tout moment une parcelle de vie unique, ne pouvant se reproduire de toute éternité. Rien ne demeure; on ne peut se fier à rien; la raison n'est souveraine que parce qu'elle sait ne rien savoir et se retient d'affirmer quoi que ce soit. Les choses, les êtres, les pensées sont également éphémères, insaisissables; tout ce qui existe n'est qu'effluve, fluorescence, fluctuation. Ici, le positivisme, l'esprit scientifique du XIXe siècle se retourne contre soi-même et ne se reconnaît plus dans un

3. Virginia Woolf s'est suicidée en mars 1941.

monde imaginé pourtant sur les données mêmes que cet esprit fournit à l'imagination.

Chez James Joyce, contemporain exact de Mrs Woolf (tous deux sont nés en 1882), ces mêmes données, au lieu de servir de base à un monde imaginaire, sont appliquées à la construction de l'œuvre d'art (ce qui correspond à peu près au passage, dans la peinture, de l'impressionnisme au cubisme). La création artistique est envisagée dans *Ulysse*, et à plus forte raison encore dans *Finnegans Wake*, comme la résolution d'un problème que l'auteur s'est posé à soi-même et qu'il a choisi parmi d'autres problèmes possibles en raison du nombre et de la variété des moyens techniques qu'il permet de mettre en jeu. Une telle conception de l'œuvre d'art peut être appelée scientifique par excellence : elle relève clairement d'une vue du monde dictée par le positivisme scientifique du siècle dernier. Le siècle lui-même, il est vrai, n'a connu rien de semblable à cette œuvre, mais cela tient à ce qu'il n'imagina pas encore d'appliquer le point de vue de la science à l'œuvre d'art autrement que d'une façon toute naïve, telle que nous l'offre par exemple la théorie naturaliste du roman. En réalité, l'œuvre de Joyce est infiniment plus scientifique que celle d'un Zola; elle est même jusqu'à ce jour la tentative la plus radicale de rapprocher la création artistique de l'invention scientifique, c'est-à-dire de réaliser un idéal qui n'est tel que pour ce curieux impérialisme du laboratoire que le siècle dernier a légué au nôtre.

*
* *

La différence essentielle, à cet égard, entre les deux siècles est que pour le XIXe la science était un espoir et pour le XXe elle est une fatalité. Une telle différence est aussi importante que la similitude qu'elle ne laisse pas d'atténuer. Elle ressort suffisamment de l'examen que nous venons de faire de l'intellectualisme nouveau, celui de Bloomsbury, lequel diffère précisément de ses formes plus anciennes en ce qu'il est une disposition d'esprit sans grandes perspectives et sans aucune illusion. C'est par là même que Wells et Shaw appartiennent au siècle ancien et non au nouveau; c'est par là que Huxley le petit-fils se distingue de

Huxley le grand-père. Que le valeureux porte-parole du darwinisme et de toutes les dernières victoires de la pensée scientifique serait étonné de constater le découragement, la résignation attristée de Philip Quarles dans *Contrepoint* ! Qu'il serait offusqué de l'espèce de haine que montre le héros de la *Paix des profondeurs* pour le fonctionnement quasi automatique de sa propre pensée scientifique! Il ne resterait d'ailleurs pas moins stupéfait en voyant l'air désabusé et quelque peu nonchalant avec lequel un philosophe comme Bertrand Russell défend des positions assez apparentées par ailleurs aux idées positivistes du siècle dernier. Ce que l'on peut appeler la mystique de la science, lord Russell la possède encore, mais sa métaphysique lui fait défaut, car sa conscience de savant elle-même ne lui permet plus de la tenir pour valable. Son ami de jeunesse, Whitehead, qui écrivit avec lui les célèbres *Principia mathematica* de 1903, est allé plus loin, a laissé tomber la mystique tout aussi bien que la métaphysique, et d'autres grands savants, tels que les deux astronomes Eddington et Jeans ou le biologiste Haldane, tendent vers une tout autre mystique qui n'est pas celle de la science, mais que certaines données scientifiques, selon eux, peuvent servir à étayer.

En s'écroulant, l'optimisme scientiste entraîna dans sa chute d'autres optimismes, car ceux-ci étaient eux-mêmes bâtis sur l'espoir que la science comprendrait tout, arrangerait tout, tuerait le mal à sa racine par quelque nouveau procédé de désinfection. Dans le domaine de la pensée politique et sociale, la première victime du changement que nous venons de décrire est un certain libéralisme, celui qui consiste non pas à estimer et à défendre le principe de la liberté, mais à croire qu'il se suffit à lui-même, qu'en assurant le libre développement de la société et de ses institutions on garantit par là même leur perfectionnement indéfini. C'est ce libéralisme-là, ainsi que la tranquille suffisance des classes moyennes (dont personne ne songeait à s'étonner au siècle passé) qu'a choisi pour cible principale l'enfant terrible des lettres anglaises, Wyndham Lewis. Ce pamphlétaire impénitent, dont les romans ne sont qu'effusions idéologiques et sarcasmes romancés, est sans doute le plus redoutable entrepreneur de démolitions que possède aujourd'hui la littérature de son pays. Et ce qu'il démolit,

ce sont les « idées-forces », les modes de pensée essentiels du XIXe siècle.

Toutefois, ce n'est pas l'auteur de *L'Art d'être gouverné* et des *Singes de Dieu* qui a sapé avec le plus de succès les bases mêmes sur lesquelles s'élevait le fier édifice de l'Angleterre victorienne (et sans doute celui du XIXe siècle européen). Un autre écrivain, doué d'une vision plus pénétrante, sachant ne pas se perdre dans des escarmouches sans importance, mais engager la lutte sur le point décisif du problème, avait déterminé avant lui la ligne centrale du combat et fourni d'avance à la jeune génération les armes les plus acérées et qui pouvaient lui être le plus utiles. T. E. Hulme est mort à trente-quatre ans en 1917 et n'a laissé qu'un mince volume où, sous le titre *Speculations*, ses amis ont réuni quelques poèmes, quelques essais et des fragments d'un ouvrage philosophique qu'il n'a pas eu le temps d'achever. Malgré son peu d'épaisseur, l'influence de ce livre sur les « moins de trente ans » de 1930 ne peut se comparer qu'à celle de l'œuvre critique et poétique de T. S. Eliot et à celle de la poésie de G. M. Hopkins (exhumée trente ans après sa mort). Les idées maîtresses de T. E. Hulme sont simples. Elles se laissent toutes déduire d'une négation radicale de l'humanisme, dans tous ses aspects, ainsi que de la position dominante qu'occupe dans sa pensée le dogme du péché originel. Il rejette non seulement l'humanitarisme optimiste du XIXe siècle, mais encore le culte de la personne humaine, prise dans son unité organique, qui provient de l'Antiquité, par la Renaissance italienne, dont la forme la plus saillante est sans doute celle que lui a donnée Gœthe, mais qui en a connu aussi beaucoup d'autres, dont certaines profondément alliées aux traditions religieuses de la civilisation européenne. Pour T. E. Hulme, rien de ce qui appartient au monde spirituel, au monde des valeurs, ne peut être rattaché à l'être humain considéré en tant que corps doué de ce principe vital que nous appelons âme. Le monde des valeurs est tout aussi séparé de la nature vivante à laquelle appartient l'homme dans son animalité que de la nature inanimée. Aucune immanence du divin n'est possible. L'homme ne rejoint Dieu que pour autant qu'il se dépouille de son humanité.

Une telle vue du monde détermine une attitude fonda-

mentale exactement contraire à celle qui s'est développée dans l'Occident européen depuis le XVI[e] siècle et qui jamais et nulle part n'a été aussi puissante que dans l'Angleterre victorienne. Après un tel changement, ce qui peut survivre du passé, c'est tout au plus le pessimisme foncier d'un Hardy ou d'un Housman encore qu'il prenne son origine dans une philosophie bien différente; l'idéal de *sweetness and light* d'un Matthew Arnold ne résistera pas à la poussée d'un transcendentalisme aussi radical. Et en effet, à côté de l'ironie désabusée de l'école de Bloomsbury, on voit surgir après 1918 une vague de pessimisme élémentaire que le souvenir de la guerre contribua grandement à répandre et à justifier. Ce pessimisme ne s'accompagne plus, comme c'était le cas chez Hardy et chez Housman, de cette espèce d'acceptation que produisent des convictions déterministes fortement établies; il y a en lui un désespoir plus aigu, un sentiment plus vif de l'injustice. Tel nous le trouvons, sous une forme délicatement voilée, et dès avant 1914, chez E. M. Forster, dans son aspect le plus explicite chez un H. M. Tomlinson, allié à l'esprit de Bloomsbury chez un Richard Aldington ou un Robert Graves. Il apparaît une fois de plus avec une rare intensité dans l'œuvre d'un romancier plus jeune encore, James Hanley, auteur de ce *Boy* interdit par la censure anglaise et où le sens d'une fatalité irrévocable ne supprime pas une violente révolte contre cette même fatalité. Le pessimisme issu de la guerre se transforme peu à peu en quelque chose de plus général : un sentiment tragique de la vie.

D'un tel sentiment, la guerre, nous l'avons vu, n'est pas la source unique. Il peut naître chez certains d'une expérience profonde, consubstantielle au centre même de leur personne, déterminant leur art tout entier, s'ils sont artistes. Tel est le cas d'un D. H. Lawrence, d'un T. F. Powys. Ce dernier prend son point de départ dans une espèce de dualisme mystique d'origine puritaine, voyant la vie entière sous le signe d'une opposition irréductible entre le bien et le mal. La tragédie naît de ce que Dieu n'est qu'un démiurge bon, mais impuissant, tandis que la toute-puissance revient à un destin inexorable qui apporte la mort et la souffrance à tout être vivant, et surtout aux bons, dont le lot sur cette terre est d'être tourmentés par les méchants.

Chez Lawrence, cette naissance de la tragédie s'accomplit au sein de l'inconscient parmi les forces obscures qui engendrent et qui anéantissent la vie. Ce prophète des « dieux sombres » obtient son art de la contemplation passionnée de l'instinct vital dans sa lutte constante avec les forces de la raison, de la morale, de la société, qui toutes partent en guerre contre lui et menacent de l'éteindre ou du moins d'en faire dévier le sens, d'en fausser l'expression. Ce drame, Lawrence en souffre et en jouit à la fois; il en souffre parce qu'il croit à sa réalité objective, qu'il observe dans la vie de tous les jours et dans sa propre vie, il en jouit parce que c'est cela qui lui fournit tout ce sans quoi il ne serait pas poète. En tout cas, la vue du monde et les conditions de l'art, telles qu'on les trouve dans son œuvre et dans celle de Powys, offrent un contraste saisissant avec celles du siècle dernier.

Il existe toutefois une autre nuance de ce même sentiment tragique de la vie, plus caractéristique encore du tout dernier développement des lettres anglaises. Chez les écrivains de la jeune génération, comme W. H. Auden, le plus remarquable d'entre eux probablement, on le trouve exprimé autrement : les dents serrées, sans phrases, d'une façon à la fois sèche et stridente. Les conflits sociaux, l'état critique du monde moderne jouent un grand rôle dans la justification d'un tel état d'âme, dans la conscience même de ceux qui le ressentent. Il est significatif de voir un grand poète, depuis longtemps célèbre, William Batler Yeats, changer complètement de manière sur ses vieux jours et se rapprocher de plus en plus du sentiment nouveau de la vie, que nous cherchons à définir, et de la technique poétique qui lui correspond le mieux. Rien ne reste aujourd'hui de la « fortêt de symboles » où l'on entrait en ouvrant ses premiers recueils, de la généreuse envolée d'images ondoyantes, de paroles musicales qui s'en échappaient; l'émotion est devenue plus concentrée, la forme plus sévère et comme dédaigneuse des joliesses d'antan; et cette espèce de désespoir lyrique qui s'empare du poète vieillissant s'exprime dans des vers cruellement durs et denses et comme étranglés, qui visent mieux que les anciens et frappent droit au cœur.

***

Le sens du tragique, d'un tragique constaté avec froideur et presque avec cynisme, supporté avec un courage calme et dédaigneux, exprimé sur un ton parfois rageur et mordant, plus souvent encore descriptif et imperturbable — voilà sans doute ce que l'on constate de plus caractéristique en lisant les jeunes auteurs anglais et en les comparant à ceux de la génération précédente. On peut voir dans cette attitude humaine et littéraire une sorte de synthèse des états d'âme se rattachant d'une part à l'école de Bloomsbury, à Virginia Woolf, à James Joyce, et de l'autre à Lawrence, à T. F. Powys, au pessimisme d'après-guerre, au transcendentalisme de T. E. Hulme. Mais une synthèse n'est pas une somme, elle n'est réelle que si elle s'ordonne autour d'une ligne centrale, autour de principes capables de lui donner cohérence et signification. Un ordre, une discipline vrais, c'est ce qui manquait le plus au siècle précédent et qui manque, plus cruellement encore, au nôtre. C'est à cela, plus qu'à toute autre chose, que semble aspirer la jeune littérature anglaise.

Une influence domine dans cet ordre de recherches : celle de T. S. Eliot, — de son œuvre poétique, et plus encore de son œuvre critique. La destinée personnelle de ce puritain du Nouveau-Monde devenu sujet de Sa Majesté britannique et membre de la *High Church* anglicane est un vivant symbole de ce besoin de s'insérer dans une tradition, de « rentrer dans l'ordre » que l'on constate partout dans le monde moderne, mais tout particulièrement dans le monde anglo-saxon. M. Eliot, lorsqu'il avait atteint le point critique de son développement avec le poème *The Waste Land* qui le rendit célèbre, comprit que pour continuer à vivre, — et surtout à vivre une vie créatrice dans le domaine de l'art, de la poésie, de la culture, — il faut choisir. Dans son choix il a été guidé par certaines influences philosophiques et littéraires, mais sans aucun doute aussi, quoique plus secrètement, par des événements intérieurs de sa vie spirituelle. Pour la plus grande partie de son public, c'est moins ce qu'il a choisi qui importe que le fait d'avoir choisi, d'avoir compris la nécessité de choisir. C'est cela aussi qui consti-

tue le pemier enseignement de sa revue *The Criterion* qui n'a jamais fait de propagande, au moins directe, pour l'anglicanisme ou le monarchisme antilibéral, mais qui a su inculquer à ses lecteurs un goût de la rigueur, de la sobriété, de la discipline, un désir de comprendre la responsabilité de chacun devant les faits et les idées et d'agir en conséquence, dont personne ne peut nier la valeur éducatrice.

Un autre groupe, celui de F. R. Leavis, de Cambridge, et de la revue *Scrutiny*, par lui fondée, recherche une discipline purement critique, un maximum d'honnêteté et de rigueur intellectuelle, le rétablissement du primat de l'intelligence au sens large du mot, sans s'engager entièrement dans la voie de M. Eliot, sans le suivre surtout sur les voies de la pensée religieuse. Ce renoncement peut comporter des avantages, mais il a pour résultat aussi un certain appauvrissement. La nourriture spirituelle qu'apportait le *Criterion*, et surtout l'œuvre personnelle récente de son directeur, étaient plus riches que celles qu'on pouvait tirer tous les trois mois de la petite revue littéraire, admirablement rédigée du reste, de Cambridge. Les deux groupes, toutefois, ont beaucoup de traits communs. Leur insistance sur le discernement critique, sur les valeurs morales (telles que les implique l'existence même de l'œuvre d'art), leur sérieux profond, le rôle réellement important qu'elles ont joué dans le triage de l'immense production littéraire menaçant à tout instant de sombrer dans le fortuit et l'incohérent, sont autant de gages d'une espérance qui jusqu'ici n'a pas été déçue.

Ces efforts, toutefois, manqueront leur but s'ils ne se basent sur quelque chose de plus profond que le simple besoin d'une discipline imposée du dehors, la simple acceptation d'une doctrine dont on renie les fondements véritables et dont on prétend pouvoir éliminer le sens réel. Il est significatif à tous les égards que l'influence la plus puissante qu'ait subie la jeune génération anglaise soit celle d'un poète chrétien. Derrière son œuvre, comme à la base de son influence, le fait essentiel est sa conversion. Celle-ci en a amené quelques autres, mais le problème qui se pose ne se laisse pas diviser en un nombre indéfini de solutions individuelles. Il y va de la conversion ou de l'effondrement de toute une culture. Personne ne l'a mieux compris que

T. S. Eliot lui-même, qui écrivait en 1931, après la réunion du clergé anglican à Lambeth, ces paroles mémorables et, à ce qu'il nous semble, définitives :

Il est évident que l'humanité se divisera désormais de plus en plus nettement en chrétiens et non-chrétiens. L'Église Universelle est plus résolument posée en contraste aujourd'hui avec le monde qu'elle ne le fut à aucun moment depuis les temps du paganisme romain. Je ne veux pas dire que notre temps soit particulièrement corrompu; tous les temps sont corrompus. Je dis que la chrétienté, malgré certaines apparences locales, n'est pas et ne saurait devenir, dans un délai appréciable, « officielle ». Le monde tente l'expérience de former une mentalité civilisée, mais non chrétienne. L'expérience échouera; mais nous devons attendre cet échec avec beaucoup de patience et pendant ce temps travailler de façon à ce que la foi puisse être préservée à travers les siècles sombres qui nous attendent, pour renouveler et reconstruire la civilisation et sauver le monde du suicide.

WLADIMIR WEIDLÉ.

LIBERATION PAR LE YOGA
OU
SALUT PAR LE SACREMENT

ALDOUS HUXLEY — GRAHAM GREENE

Pendant la guerre un phénomène assez curieux s'est produit dans mon pays. D'ordinaire, les Anglais se méfient des romans qui abordent les questions philosophiques ou religieuses. Néanmoins quatre romans de ce genre, qui ont paru entre 1940 et 1945, ont eu un succès énorme. Deux des romanciers, Graham Greene et Evelyn Waugh, se sont convertis il y a plusieurs années au catholicisme. Mais personne ne songeait jusqu'ici à donner ni à l'un ni à l'autre l'étiquette de « romancier catholique ». On lisait Waugh pour sa satire délicieuse; on lisait Greene parce qu'il racontait à merveille des aventures angoissantes. Et voilà que pendant la guerre ils publient tous les deux des romans dont le sujet est le catholicisme même et qui sont comme une espèce de confession de foi. Et chacun, Greene dans *The Power and the Glory*, Waugh dans *Brideshead Revisited*, fait sa confession d'une façon qu'on pourrait dire provocatrice. Ils abordent le catholicisme par les côtés qui donnent le plus de scandale aux bien-pensants de la droite comme de la gauche.

Assurément, certaines gens furent scandalisées, y compris des catholiques. Il est intéressant de noter que le roman de Graham Greene, qu'un évêque anglais louait comme une magnifique défense de l'Église, a été supprimé par les censeurs ecclésiastiques en Irlande. Néanmoins, en Angleterre, ces deux livres eurent un succès retentissant chez les lecteurs des goûts les plus variés.

Évidemment, pour Greene et Waugh, l'immortalité de l'âme va de soi. Ce qui peut nous surprendre, c'est que les sceptiques endurcis, Aldous Huxley et Somerset Maugham, en soient arrivés au point d'envisager l'homme comme un être spirituel. Chose plus surprenante encore, on peut avancer qu'ils ont été convertis à des croyances presque identiques. Au cours de la même année, si je ne me trompe, ils ont publié des romans dont les thèmes sont très rapprochés. Huxley dans *Time must have a stop*, et

Maugham dans *The Razor's Edge* nous montrent leurs personnages principaux en route vers la libération spirituelle. Cette libération est tout autre chose que le salut chrétien et procède plutôt du mysticisme oriental. Et ces deux livres ont eu également un grand succès dans les milieux les plus imprévus.

Je ne veux point essayer de trouver des raisons du succès populaire de ces quatre livres. Un psychologue saurait sans doute en tirer des conclusions très intéressantes. Je voudrais seulement parler de ce qui m'a si vivement frappée en relisant les deux groupes de romans. C'est la différence subtile, mais très nette entre les échelles de valeurs humaines imposées par le concept du salut et celui de la libération. On voit très clairement cette différence dans le jugement que porte l'écrivain sur ses personnages.

Pour la faire mieux ressortir, je vais me borner à deux romans du groupe, *La Puissance et la Gloire* de Graham Greene et *L'Éternité retrouvée* d'Aldous Huxley.

Les œuvres d'Aldous Huxley sont, je pense, assez connues en France. Vous vous souviendrez sans doute qu'il est petit-fils du célèbre naturaliste T. H. Huxley, un des écrivains qui ont eu la plus grande influence sur la pensée anglaise du siècle dernier. Le grand-père soutint ardemment les théories darwiniennes. Controversiste brillant et inlassable, rationaliste intransigeant, il se complut à dégonfler les prétentions de ses semblables en montrant les affinités qui existent entre l'homme et les singes anthropoïdes. C'est peut-être de cet aïeul redoutable que Huxley a hérité son habileté dans la controverse et son penchant à considérer l'homme comme un animal qui évolue et dégénère très lentement. Bien qu'Aldous Huxley ait écrit plusieurs romans, on pourrait se demander s'il est vraiment romancier. Il s'est toujours montré beaucoup plus passionné pour le jeu des idées que pour celui des personnages. On pourrait l'appeler plutôt satirique ou moraliste, car ses personnages, bien que dessinés d'un trait vif, ne sont souvent que des types et des porte-parole. Ce que l'on ne peut nier, c'est qu'Huxley soit un des écrivains anglais les plus représentatifs de son époque. Plus sensible que tout autre au climat des opinions, ses livres tracent, comme sur un diagramme, les changements d'atmosphère intellectuelle au cours d'un quart de siècle. Mais, quoiqu'il semble manier ses pantins avec un détachement froid et même dédaigneux, il y a toujours un moment ou l'auteur se mêle au jeu. Chacun de ses livres marque une nouvelle étape sur le chemin tortueux que suit Huxley en quête d'une philosophie. En démasquant toutes les faiblesses, toutes les faussetés des idées reçues de ses contemporains, il cherche lui-même un point d'appui. Son cynisme est un cynisme

d'idéaliste déçu (on pourrait dire la même chose de Somerset Maugham). Il souligne tout ce qu'il y a de vil et de scabreux dans la nature humaine, mais on devine que c'est Aldous Huxley qu'il scandalise plutôt que ses lecteurs. Il décrit la lubricité avec un sang-froid qui n'est qu'apparent; sous le masque de libertin blasé se cache un petit garçon effrayé qui écrit des mots sales par défi et d'une main tremblante. Et ce n'est pas seulement la concupiscence ou le dérèglement de la chair qui l'inquiète; c'est la condition même d'être charnel. On le sent toujours chercher un moyen d'échapper à cette « misérable condition humaine », cette boue qui menace de l'engloutir. Esprit fin et difficile, il cherche une certitude intellectuelle, une métaphysique qui puisse justifier ses aspirations spirituelles. Pour lui, la foi ne saurait être qu'une manière d'échapper aux exigences trop pressantes de l'intégrité intellectuelle. Elle ne pourrait provenir que des émotions, et, pour Huxley, les émotions sont trois fois suspectes.

Rationaliste orthodoxe à son début, il s'en est peu à peu éloigné pour s'élancer dans une voie qui l'a mené à une espèce de mysticisme oriental. Convaincu par la doctrine de la non-résistance prêchée par Lao Tse et le Bouddha et de nos jours par Gandhi, il devient pacifiste. Plus tard il s'est mis à étudier certains mystiques chrétiens qu'il interprète à son gré. Dans son avant-dernier livre, *L'Éminence grise*, étude de Richelieu et du Père Joseph, il essaye de pénétrer les secrets de la vie intérieure. Enfin dans *L'Éternité retrouvée* il paraît avoir trouvé une hypothèse qui le satisfait. Encore une fois, en essayant de résoudre ses propres problèmes, il reflète les inquiétudes de beaucoup de ses compatriotes. Pour comprendre la signification de ce livre, il faut que nous jetions un coup d'œil sur les influences qui ont conduit la pensée de l'entre-deux-guerres. A partir de 1930 la dialectique matérialiste de Marx a pris de plus en plus pied dans la jeunesse intellectuelle anglaise, côte à côte avec le déterminisme psychologique de Freud. Néanmoins l'homme, même s'il se persuade de n'être que le produit de forces économiques ou psychologiques, parvient rarement à se sentir tel. Assez d'intellectuels, des artistes surtout, se révoltèrent vite contre la prison impitoyable du déterminisme. Plusieurs poètes et écrivains, qui avaient ardemment épousé le communisme, se fatiguaient sous ce joug marxiste qui s'imposait à leur art autant qu'à leur politique. Donc, l'esprit se débattait, et cherchait un moyen honorable de se libérer.

Il n'est nullement question d'un retour au christianisme dit « officiel », bien que le poète le plus vénéré des jeunes, T. S. Eliot, soit devenu anglican. Des sectes chrétiennes, seuls les Quakers, qui se méfient des dogmes et se dirigent par leur « lumière inté-

rieure », commandaient quelque respect. Le Catholicisme se présentait comme « l'opium du peuple » sous sa forme la plus vénéneuse; la guerre espagnole provoqua une vraie crise de haine à son égard. On commençait donc à regarder vers l'Orient; on étudiait les hindous et les bouddhistes. On entendait beaucoup parler du développement de l'homme intérieur, du détachement, de la libération. Sous l'influence de Gerald Heard et de Aldous Huxley, on lisait même certains mystiques chrétiens, en particulier saint Jean de la Croix. (On semblait oublier que ce dernier était un docteur de l'Église catholique.) Rien de plus facile que de se convaincre que les mystiques de toute provenance religieuse dépassent les bornes des orthodoxies jalouses et étroites et se rejoignent sur les hauteurs de l'esprit pur. Donc il existe une science universelle et infaillible de la vie spirituelle et pour l'atteindre il faut briser le réseau des dogmes, des rites, des moralités arbitraires qui empêchent l'esprit de prendre son libre essor vers l'absolu. Ainsi l'homme, opprimé par le matérialisme, s'élance vers ce que Maritain, je crois, appelle l'angélisme. Rien de plus vrai que le mot de Santayana, que l'homme supporte mal son « hommerie ». A travers les siècles on le voit lutter avec acharnement pour se débarrasser tantôt de son corps, tantôt de son âme.

Au commencement de la guerre, Aldous Huxley et Gerald Heard se trouvaient en Amérique. Il se forma autour d'eux un groupe dont le but était le développement spirituel d'individus choisis. On manque d'indications précises sur les méthodes employées, mais le yoga y entrait et on pratiquait la méditation en commun. Ce groupe avait des affiliés en Angleterre; une annonce a même paru dans l'hebdomadaire préféré des intellecutels « Apprenez la méditation par la méthode Heard-Huxley. »

Plus tard, il paraît que Huxley s'en détacha. Ce qui est sûr, c'est que pendant les dernières années il a vécu presque dans la retraite, passant la plupart de la journée à méditer et à étudier, en même temps que les orientaux, des mystiques chrétiens tels que saint Jean de la Croix et sainte Catherine de Gênes.

Nous pouvons maintenant laisser parler Huxley lui-même. Je ne veux point critiquer *L'Éternité retrouvée* en tant qu'œuvre d'art; je veux seulement essayer d'exposer les idées qu'on y trouve. Mais les idées et l'action du livre font un tout intégral et je ne vois pas d'autre moyen que de donner un résumé, en laissant parler l'écrivain autant que possible.

Le héros, — si l'on peut le dénommer ainsi —, Sébastien Barnack, est un poète en herbe et un beau gosse de dix-sept ans. Sa mère s'étant enfuie avec un amant quand il était tout petit, il a été élevé par son père. John Barnack est un type assez commun

en Angleterre; socialiste ardent qui travaille avec acharnement pour l'humanité sans pourtant aimer les hommes; libre penseur mais d'une morale austère qui touche au puritanisme. Sa bête noire est son frère Eustache, flâneur et libertin, connaisseur en art comme en bonne chère. Les deux frères sont riches, ayant hérité d'un père capitaliste. John Barnack dépense de grandes sommes pour la cause socialiste en tous les pays et vit de la façon la plus modeste. Se privant de tout luxe, il exige que son fils Sébastien s'en prive aussi. Eustache, en revanche, s'abandonne à tous ses penchants, les scabreux comme les raffinés, et vit à l'aise dans une magnifique villa près de Florence, qui abrite sa belle collection de tableaux et d'objets d'art. Sébastien accepte avec empressement de passer quelque temps chez l'oncle scandaleux. La première soirée, un peu gris, il s'épanouit. Eustache trouve ses vers admirables et, pour marquer son admiration, promet de lui donner un jour un magnifique Degas qu'il vient d'acheter. Après le dîner, l'oncle, se sentant un peu mal, va aux cabinets pour y chercher un remède. Là il subit une crise cardiaque et, avant qu'il puisse appeler au secours, il meurt. Sébastien, abruti par le champagne, ne soupçonne rien et le cadavre n'est trouvé que le lendemain. Dans la confusion qui s'ensuit, le jeune homme cède à une tentation. L'oncle avait promis de l'emmener chez son tailleur pour lui commander un « smoking ». Ce « smoking », dont il a extrêmement envie, son père le lui a déjà refusé pour des raisons idéologiques. Sébastien se rappelle que son oncle avait aussi promis de lui donner le Degas. Il fait ce raisonnement, qu'il a bien le droit d'enlever le dessin et de le vendre afin de se procurer le smoking convoité. Par hasard il le vend au même M. Weil chez qui Eustache l'avait acheté le jour précédent. L'héritière, la sœur de son oncle, arrive avec son homme d'affaires; on fait un inventaire et l'on découvre la perte du Degas. Sébastien professe l'ignorance; on soupçonne la petite fille d'un domestique. Il ne peut pas racheter le Degas, car le tailleur a exigé qu'il le paye d'avance et il n'a pas le courage de tout avouer à sa tante. Aux prises avec sa conscience, il va demander conseil à Bruno Rontini, cousin de feu son oncle.

Ce Bruno Rontini est un homme très remarquable. Il s'est avancé loin dans la voie spirituelle et l'on apprend même qu'il est parvenu à l'union avec Dieu. Le jour de sa mort, Eustache avait eu un entretien avec Bruno; au cours de leur conversation, Bruno s'était aperçu que l'autre était menacé. Eustache lui était apparu comme

> un homme enfermé dans un cercueil, à l'abri de la lumière, emmuré dans une impénétrable privation de béatitude. Et les murs de ce sépulcre étaient bâtis des mêmes indolences, des mêmes sensualités

qu'il avait connues chez lui-même et dont il était encore contraint de demander pardon à Dieu.

Comme Eustache se moquait de la morale agressive de son frère Jean, Bruno lui dit que les principes moraux sont comme la rougeole :

Il faut que ça s'attrape. Et seuls les gens qui en sont atteints sont capables de propager l'infection. On n'est pas forcé de contracter la contagion du bien si on ne le veut pas. La volonté est toujours libre.

Puis Bruno réfléchit :

Des gens avaient pu dire non même à Filippo Neri et François de Sales, même au Christ et au Bouddha. Tandis qu'il se les nommait, la petite flamme dans son cœur parut se dilater... et l'espace d'un moment, elle fut immobile dans l'intensité intemporelle d'un désir qui était aussi une consommation.

Il dit à Eustache :

— Si seulement tu pouvais leur pardonner, aux vertueux. Alors tu pourrais te faire pardonner.
— Pardonner quoi ?
— D'être un humain. Oui, Dieu peut même te pardonner cela, si tu le veux réellement. Il peut pardonner si complètement ton existence de séparation que tu pourras t'unifier... à Lui.

Mais Eustache se moque toujours. Lui et son frère n'ont jamais parlé de Dieu que sous le sobriquet de Haeckel : « Le vertébré gazeux. » Il répond en ricanant : « Le vertébré solide uni au Gazeux ? »
Alors Bruno fait sa dernière tentative. Sans mot dire, il pose la main sur le bras d'Eustache et celui-ci se sent envahi par une sensation extraordinaire.

On eût dit que les lames d'une jalousie avaient soudain été tournées de façon à laisser entrer le soleil sans obstacles, une clarté immense et bienheureuse coulait à fleuves en son être. Mais avec la clarté venait le souvenir de ce qu'avait dit Bruno : « Te pardonner d'être ce que tu es. »
— Que diable fais-tu là ? demanda-t-il vivement. Tu essayes de m'hypnotiser ?
Bruno ne répondit rien. Il avait fait son effort final pour soulever le couvercle. La résurrection, songea-t-il, est facultative. Nous ne subissons nulle contrainte, sinon celle de persister dans ce que nous sommes, devenant constamment et peu à peu de plus en plus mauvais, indéfiniment jusqu'à ce que nous désirions nous relever comme autre chose que nous-mêmes.

Dans son entretien avec Bruno après la mort de son oncle, Sébastien se trouve aussi exposé à cette espèce de clairvoyance. Bruno le démasque avec douceur, devinant tout de suite ce que l'amour-propre voudrait cacher. Il consent enfin à aller chez le redoutable M. Weil qu'il considère comme son ennemi personnel. Il exige seulement que, s'il réussit à racheter le Degas (Weil n'a payé que le tiers de ce qu'il avait reçu de l'oncle), Sébastien dira la vérité à sa tante. Il lui conseille pendant son absence de rechercher la provenance de son mensonge et d'essayer d'en prévoir les conséquences possibles. Sébastien commence l'enquête avec entrain; puis il trouve dans cette idée de la généalogie des fautes quelque chose qui ferait très bien dans un poème qu'il a déjà commencé. Quand Bruno revient avec le Degas, Sébastien, plongé dans son poème, se montre plutôt vexé d'être interrompu que reconnaissant envers son bienfaiteur. Bruno ne dit rien de son entretien pénible avec Weil. Il entre dans les préoccupations de Sébastien, le traitant en poète de génie et l'avertissant des pièges que tend l'art. L'artiste est un de ces riches qui passent à peine par le trou de l'aiguille. Il a l'intuition de la vérité suprême mais il ne transforme guère sa connaissance en action, la besogne de son métier l'empêchant d'agir et d'être. En revanche, celui qui devient meilleur, et par conséquent pénètre plus profondément dans la vérité, sera tenté de cesser d'écrire, car la composition se présentera comme une distraction.

Ici je voudrais m'interrompre pour citer un passage, recueilli dans le journal de Sébastien à trente-deux ans, qui constitue l'épilogue du roman :

> Qu'on se rappelle saint Thomas d'Aquin : le philosophe virtuose, mais après avoir effectué la connaissance unitive de ce Fait Primordial, au sujet duquel il avait si longtemps déroulé des théories, il refuse d'écrire un seul mot supplémentaire de théologie. Mais que serait-il arrivé s'il était parvenu à l'union vingt ans plus tôt ? Y aurait-il eu une *Somme* ?

Mais revenons à Bruno qui constate que la plupart des hommes de génie, par instinct de conservation, prennent toutes les précautions pour ne pas devenir des saints.

En quittant Sébastien, Rontini lui dit qu'il n'y a qu'un seul moyen d'échapper à « l'horreur dégradante de n'être que soi-même, de n'être qu'humain; c'est de devenir Dieu ».

Le jeune poète, bourré de bonnes résolutions, rentre à la villa, le Degas sous le bras. Mais, le moment venu, il ne tient pas sa promesse. L'apparition imprévue de M. Weil, la peur des sarcasmes d'une vieille femme féroce, la belle-mère d'Eustache, et

surtout de ceux d'une femme froide et vicieuse avec laquelle il est lié, le font fléchir. M. Weil, feignant de ne pas le reconnaître, lui souffle exprès un nouveau mensonge. Sébastien hésite un moment, puis glisse dans la complicité et prétend avoir trouvé le dessin dans les cabinets où mourut son oncle.

Même s'il n'avait pas menti, Sébastien n'aurait pu empêcher la pire conséquence de son vol. Au moment où il vendait le Degas à M. Weil celui-ci, tout en le roulant, l'avait flatté sur sa famille et ses talents. Gonflé de vanité, le jeune homme s'était mis à vanter même son père détesté, exagérant son importance politique et disant la somme énorme qu'il venait de donner à un certain Cacciaguida, antifasciste connu. Quand il se rend chez Bruno pour lui avouer sa rechute, il le trouve en train d'être emmené par la police fasciste. Un disciple de Rontini lui apprend que c'est M. Weil qui a dénoncé son sauveur et que lui Sébastien, en est la cause.

Mais toute l'action de *L'Éternité retrouvée* ne se passe pas sur le plan terrestre. D'un élan d'imagination, Huxley se lance hors du temps et de l'espace et dépeint l'expérience d'une âme séparée de son corps. Dans une suite de chapitres nous sommes tantôt avec les vivants, tantôt avec un trépassé. Revenons au moment où Eustache Barnack tombe mort.

Il n'y avait plus de douleur, il n'était pas nécessaire de haleter pour retrouver son souffle, et le sol carrelé des cabinets avait cessé d'être froid et dur. Tout bruit s'était estompé et il faisait nuit noire. Mais dans le vide et le silence, il y avait encore une espèce de connaissance, une légère conscience. Cette conscience ne connaissait que son moi et ne connaissait son moi que comme l'absence d'autre chose. Puis la présence de l'absence se savait connue. Dans le vide dénué de toute sensation, quelque chose se mit à la connaître. Et soudain la conscience était devenue une conscience de lumière. De la lumière de la connaissance par laquelle elle était connue. Et parce que la conscience y était comprise, en était interpénétrée, il y avait identification avec elle. Elle connaissait non pas la privation, mais la félicité. La lumière augmenta son éclat. La présence devint plus pressante, La connaissance plus foncière et complète.

Mais peu à peu cette lumière devient insupportable. Écrasé sous sa pression inexorable, il se sent devenir de plus en plus opaque et en même temps sur le point de crever sous cette pression qui vient également de l'intérieur. Cette opacité, cette désintégration, lui apparaissent comme la privation de toute beauté, de toute réalité. Il reconnaît que cette obscurité compacte, ce soi dégoûtant doit être renié; qu'il n'a aucun droit à une existence séparée. Mais il ne peut supporter l'angoisse de l'anéantissement. Il est torturé de cette tension entre deux désirs également vifs, celui de

sombrer dans la lumière et celui de rester séparé et imperméable. Puis il rattrape sa connaisance contingente : « S'il n'y avait point de participation à l'éclat je pourrais tout supporter. » Tout à coup cesse la participation. La pression envahissante est toujours là, mais la conscience séparée et rebelle n'a plus de honte. En y résistant elle rattrape un peu de sa conscience terrestre; la poussière désagrégée se reconnaît comme étant Eustache Barnack. Eustache retrouve quelques images de sa vie charnelle; son dernier cigare, la fille chez laquelle il passa son dernier après-midi, d'autres souvenirs décousus et plutôt vides de sens. Puis les mêmes images se répètent sans cesse en une ronde insensée. Mille fois, avec un ennui indicible, il doit revivre la même scène, repenser les mêmes choses lubriques ou inanes. Le seul moyen d'échapper à la ronde hideuse est de se soumettre à la lumière qui le sollicite toujours. Mais, si détestée que soit sa propre identité, il ne peut pas s'en passer.

Enfin il trouve un peu de répit. Dans le monde terrestre, sa terrible belle-mère, vieux vampire qui fréquente les médiums, a organisé une séance pour se mettre en rapport avec le nouveau trépassé. Le médium entre en transe; Eustache peut s'emparer pendant quelques instants d'un corps humain. Il savoure avec délice les sensations physiques de ce corps emprunté, goûtant même ses petits malaises avec un plaisir exquis. Reconnaissant sa belle-mère, Sébastien et les autres assistants, il tâche de leur parler comme il eût parlé vivant. Le médium, femme stupide, traduit ses jeux d'esprit en lieux-communs spiritistes de la plus grande banalité. La séance finie, Eustache doit rentrer dans son angoisse hors du temps. Rien ne lui reste que la soif de tout ce qu'il a perdu en perdant son corps et cette lumière implacable à laquelle il résiste toujours. Il s'est servi du médium pour se moquer de la lumière par un rire de défi. Il rit toujours, mais

le rire avait dépassé toute possibilité de retenue de sa part; il était devenu une hystérie énorme et autonome, persistant malgré lui et en dépit de la douleur qu'elle lui causait.

Il voit des événements qui vont se produire dans le temps; des scènes de la guerre future, des amis tués ou torturés, M. Weil, réfugié, fuyant devant les Allemands. A ces vues il éprouve un instant de pitié. Mais le rire convulsif le possède de nouveau comme une épilepsie « un hurlement, une raillerie déchirante et incoercible ». La lumière tendre et silencieuse le sollicite une dernière fois. En même temps la ronde des souvenirs fades et idiots recommence. Mais il ne veut pas se soumettre. « Non, pas de ça, pas de ça »... Délibérément il se retourna vers la douleur

intolérable de la raillerie et du désir, obligatoire, imposé par lui-même, à tout jamais.

Cette scène peut paraître une illustration dramatique de la doctrine que le reprouvé se damne lui-même en se détournant délibérément de Dieu. Mais peut-on soutenir que cette lumière, ce fonds divin, soit le Dieu des chrétiens ? Quoique Huxley cite fréquemment saint François de Sales, saint Jean de la Croix, et sainte Catherine de Gênes, son mysticisme est tout autre que le mysticisme chrétien. Pour lui le Tao Teh Keng vaut l'Évangile et le Bouddha vaut le Christ. Ce n'est pas vers l'union avec Dieu dans le Christ que tendent ses « libérés » mais à l'anéantissement en Dieu. En un mot, il rejette la doctrine cardinale du Christianisme, l'Incarnation.

Le mot de Bruno à Eustache « Dieu peut vous pardonner tout, même d'être humain », nous donne la clé. Une fois admis que Dieu doit pardonner, non seulement nos péchés mais notre humanité même, nous sommes jetés dans le gnosticisme, la plus ancienne et la plus tenace des hérésies. L'homme n'est plus créé à l'image de Dieu ni, après sa chute, recréé dans le Christ. C'est par son esprit seul, étincelle divine emprisonnée dans la matière dont il faut l'affranchir, qu'il atteint à Dieu, qu'en fait il devient Dieu.

L'épilogue de *L'Éternité retrouvée* nous amène au jour de l'an 1944, quinze ans après tous ces événements. Sébastien, maintenant âgé de trente-deux ans, est devenu un dramaturge célèbre; il a été combattant et a une main amputée. On apprend qu'avant la guerre il a recueilli Bruno, épuisé après dix ans de camp de concentration, et l'a soigné jusqu'à sa mort. Devenu disciple de Rontini, il résume ses enseignements et le progrès de sa propre vie spirituelle dans un journal. La dernière scène nous montre Sébastien avec ce père autrefois tant détesté. Aujourd'hui il le traite avec douceur et on comprend qu'il va le mettre dans la bonne voie.

Dans les extraits du journal du soi-disant Sébastien, Huxley nous éclaire sur sa philosophie religieuse. Il existe un Absolu, et l'homme peut et même doit connaître cet Absolu au moyen d'une intuition intellectuelle par laquelle l'esprit libéré s'identifie avec l'objet connu. Il cite Sankhara :

Parmi tous les moyens de libération, le Bhakti, ou dévotion, est le moyen suprême. On peut définir la dévotion comme étant la recherche de son propre Atman. Et l'Atman, c'est le principe spirituel qui existe en nous, lequel est identique à l'Absolu.

Voici un extrait du passage intitulé *Hypothèse explicative minima* :

Entre autres choses, la religion est aussi une recherche. Une recherche au moyen de l'intuition intellectuelle pure, afin d'explorer la réalité purement spirituelle, non sensorielle, non psychique, en descendant aux théories rationnelles au sujet de ses résultats, et à l'action morale appropriée, à la lumière de ces théories. Atteindre à cette connaissance unitive, réaliser cette identité suprême, tel est le but final et l'objet de l'existence humaine.

Il y a une Loi, ou Dharma, qui doit être respectée; un Tao, ou Chemin, qui doit être suivi pour que les hommes réalisent leur fin dernière.

Plus il y a de je, de moi, du mien, moins il y a de Fonds; et, en conséquence, le Tao est un chemin d'humilité et de compassion, le Dharma une loi de mortification et de conscience transcendant le moi.

Pour motiver cette recherche et la guider, quelle sorte d'hypothèse explicative, et en quelle quantité, nous faut-il ?

Aucune, disent les humanistes sentimentaux; simplement un brin de Dordsworth, disent les gens qui prônent le dôme bleu de la nature. A l'autre bout de l'échelle, il y a les papistes, les Juifs et les Mahométans, possédant tous des religions historiques cent pour cent révélées. Ces gens possèdent une hypothèse explicative au sujet de la réalité non-sensorielle, ce qui signifie qu'ils ont un motif pour faire quelque chose afin de parvenir à quelque connaissance de la question. Mais parce que leurs hypothèses explicatives sont trop soigneusement dogmatiques, la plupart d'entre eux ne découvrent que ce qu'on leur a appris à croire. Mais ce qu'ils croient, c'est un pot pourri de choses bonnes, de moins bonnes et même de mauvaises. Les relations des intuitions infaillibles des grands saints en matière de réalité spirituelle la plus élevée sont entremêlées de relations des intuitions moins sûres et infiniment moins précieuses de « psychiques », en matière de niveaux inférieurs d'existence non-sensorielle; et à cela s'ajoutent de simples imaginations, des raisonnements logiques et des sentimentalismes projetés dans une sorte d'objectivité secondaire, et adorés comme s'ils étaient des faits divins. Mais, à toute époque, et en dépit de la gêne imposée par ces hypothèses explicatives excessives, quelques rares passionnés poursuivent la recherche jusqu'au point où ils prennent conscience de la Lumière intelligible et sont unis au Fonds divin.

Pour ceux d'entre nous qui ne font congénitalement partie d'aucune Église organisée, qui ont constaté que l'humanisme et le culte du dôme bleu ne suffisent pas, qui ne se contentent pas de rester dans les ténèbres de l'ignorance spirituelle, dans la malpropreté du vice ou dans cette autre malpropreté de la simple respectabilité, il semble que l'hypothèse explicative minima soit sensiblement comme suit.

Il y a une Divinité ou Fonds qui est le principe non manifesté de toute manifestation.

Le Fonds est transcendant et imminent.

Il est possible aux êtres humains d'aimer, de connaître et de s'identifier, non plus virtuellement, mais effectivement, avec le Fonds.

Évidemment ce passage soulève le vaste problème des rapports entre les expériences des mystiques chrétiens et celles des mystiques orientaux. Là-dessus, simple laïque, je n'oserais rien dire, j'espère que nous pouvons croire que les grands Orientaux se sont rapprochés de Dieu. Je sais seulement que chaque fois que je ressens le grand attrait du Bouddha, de Lao Tse ou du Bhagavad Ghita, je m'arrête toujours au même point. C'est que ceux-là parlent de la voie, et que le Christ dit : « *Je suis* la voie ».

*
* *

Passons maintenant au roman catholique *La puissance et la Gloire* de Graham Greene dont on pourrait dire que la thèse est l'inverse de celle de Huxley. L'action se déroule au Mexique, vers 1930, au cours de la persécution religieuse. Comme représentant du spirituel nous n'avons point un Bruno Rontini, homme admirable sous tous les rapports, mais un petit prêtre ivrogne et déchu. Fils de boutiquier, il n'est devenu prêtre que pour s'assurer une vie d'aisance et de considération. Néanmoins il a survécu tant bien que mal à dix ans de persécution, vivant toujours dans la crainte d'être pris et fusillé, allant de place en place avec une pierre d'autel dans sa valise, et son bréviaire camouflé en roman érotique. Maintenant les soldats sont sur ses traces, on a fusillé des otages dans sa paroisse; découragé, sans refuge, il décide de se sauver dans l'État voisin où les lois pénales sont moins strictes. De temps en temps il a déjà fait des tentatives, car il a horiblement peur de la mort, mais quelque chose l'a toujours retenu. Cette fois-ci, après mille échecs, il passe la frontière sans même s'en rendre compte. Épuisé par la fièvre, il reste quelques jours dans un petit village qui n'a pas vu de prêtre depuis trois ans. De là en peu de jours il pourrait gagner Las Casas où les églises sont ouvertes. Un grand désir le pousse vers cette ville, car pendant bien des années il a traîné le poids d'un péché mortel sans jamais rencontrer un autre prêtre pour le confesser : une nuit de cafard, il a couché avec une femme et il a un enfant. La première fois qu'il a dit la messe après sa faute, il a ressenti toute l'horreur du sacrilège. Puis, tout est devenu pour lui confus et irréel. Il continue de dire la messe par-ci et par-là parce qu'il est le seul prêtre de la région. Il s'efforce de prier, mais

il ne pouvait plus croire à la vertu de prières comme celles-là; le Saint-

Sacrement était autre chose, le poser sur les lèvres d'un homme mourant, c'était y poser le bon Dieu. Cela était un fait, quelque chose de tangible. Pourquoi Dieu aurait-il écouté ses prières à lui ? Le péché entravait leur libre essor; il lui semblait que ses prières pesaient sur son âme comme un poison dont l'organisme serait incapable de se libérer.

Il ne sait même pas s'il s'est repenti de sa faute, car il aime cette enfant d'un amour profond et douloureux. En revoyant après cinq ans cette petite fille laide et malveillante, il a senti une compassion si déchirante qu'il a compris pour la première fois ce que c'est l'amour. Et il a pensé que c'était ainsi qu'il aurait dû aimer toute âme humaine.

Maintenant que l'absolution devient une possibilité, il en a soif. Mais au moment de son départ pour Las Casas, il trouve à côté de son guide un métis qui a longtemps suivi ses traces. Il sait que ce métis, catholique lui aussi, cherche une occasion de le trahir pour gagner la récompense promise. Le métis lui apporte un message d'un gangster mourant qui veut se confesser. Le prêtre flaire un piège, mais il n'ose pas refuser. Le gangster mourant est là, en effet, mais juste au-delà de la frontière, et des soldats, avertis par le métis, sont là aussi. La poursuite est enfin finie : demain il sera reconduit à la capitale et fusillé.

L'officier qui l'a capturé, lieutenant de police militaire, est un homme droit et dur qui se fait un devoir de pourchasser les prêtres. Comme le John Barnack de Huxley, il est défenseur du peuple et voit dans l'Église son ennemi mortel. Dans l'entretien du lieutenant avec son captif, on pourrait voir un parallèle avec la scène où Sébastien, revêtu du manteau de Bruno, tâche de convaincre son père. Cependant, le parallèle ne fait que mieux ressortir la différence entre les points de vue des deux écrivains. Aucun rayonnement spirituel n'émane du petit prêtre; il reste ce qu'il a toujours été, chétif, un peu sot, glacé par la peur de la mort. Il n'a jamais eu d'aspirations vers les hauteurs; abattu par ses échecs, il ne sait que balbutier ses excuses.

Le lieutenant lui dit avec mépris :

— Alors vous avez un enfant ?
— Oui, fit le prêtre.
— Vous... un prêtre !
— Il ne faut pas croire qu'ils sont tous comme moi. C'est seulement parce que moi, je suis un mauvais prêtre.

L'autre lui explique :

Vous représentez un danger. C'est pour cela que nous vous tuons. Je n'ai rien contre vous comme individu.
— Naturellement, c'est contre Dieu que vous vous acharnez.

Le lieutenant proteste qu'il ne lutte pas contre une fiction. Il lutte contre l'exploitation de cette fiction; contre la pauvreté et l'ignorance qui empêchent les hommes d'être bons et heureux ici-bas. Mais il admet que dans son parti se trouvent aussi des gens qui se soucient peu du sort de l'humanité.

Le prêtre lui dit :

Voilà où nous différons. Cela ne sert à rien de travailler pour votre cause si vous n'êtes pas bon vous-même. Et il n'y aura pas toujours de braves gens dans votre parti. Alors tout reviendra; la faim, les coups, les procédés pour s'enrichir n'importe comment. Cela n'a pas d'importance que je sois un poltron... et tout le reste. Cela ne m'empêche pas de pouvoir mettre Dieu dans la bouche des hommes... et je peux leur donner le pardon de Dieu. Cela ne changerait pas, même si chaque prêtre de l'Église était comme moi.

— Pourquoi vous, vous entre tous, êtes-vous resté ?

— Une fois, dit le prêtre, je me le suis demandé. Le fait est qu'un homme ne se trouve pas soudain devant deux possibilités, l'une bonne et l'autre mauvaise. Il se trouve pris par les circonstances. La première année, je n'ai pas cru qu'il y avait une raison de fuir. Ce n'était pas la première fois qu'on brûlait des églises. J'ai pensé que je resterais encore un mois, disons. Alors le temps s'est écoulé et, tout à coup, je me suis rendu compte que j'étais le seul prêtre dans toute la région. La loi qui obligeait les prêtres à se marier leur a donné le coup de grâce. Ils partirent; ils avaient raison. Il y avait un certain prêtre qui m'avait toujours désapprouvé. Il s'est échappé. Je n'avais plus besoin de m'inquiéter de l'opinion d'un autre. C'est lorsqu'il fut parti que je commençai à déchoir. J'ai lâché une chose après l'autre. Je devenais insouciant de mes devoirs. Je me mis à boire. Je crois que cela aurait beaucoup mieux valu si j'étais parti aussi. L'amour-propre me travaillait, pas l'amour de Dieu. Je pensais que j'étais un type épatant d'être resté après que les autres s'étaient enfuis. J'étais si fier que je pensais pouvoir faire ma propre loi. Je cessai de jeûner, de dire la messe tous les jours. Je négligeai mes prières... et un jour que j'étais ivre, j'eus un enfant. Tout ça n'était que de l'orgueil. C'est une erreur de croire que parce qu'une chose est difficile ou dangereuse...

Il agita les mains d'un geste éperdu.

Le lieutenant dit d'un ton furieux :

— Eh bien ! vous allez être un martyr; cela devrait vous donner une satisfaction.

— Oh ! non. Les martyrs ne sont pas comme moi. Ils ne pensent pas tout le temps... Si j'avais bu plus de cognac, je n'aurais pas tellement peur.

La veille de son exécution, le prêtre demande à se confesser. Il ne reste qu'un seul prêtre dans la capitale, un vieillard misé-

rable qui s'est soumis et s'est marié. Mais ce Père Joseph n'ose pas venir, bien que le lieutenant ait promis de garder le secret. Le prêtre passe sa dernière nuit à boire du cognac et à essayer vainement de formuler une espèce de confession générale.

Mais les mots lui semblaient dépourvus de sens. Il pensa que des hommes étaient morts pour lui; ils auraient mérité qu'il fût un saint. Une trace d'amertume emplit son cœur parce que Dieu ne leur en avait pas envoyé. « Le Père Joseph et moi », se dit-il, et il but encore une gorgée de cognac.

Le matin de sa mort le trouve affalé sur le sol, serrant la bouteille vide.

Il essaya de se rappeler un acte de contrition : « O, mon Dieu, je me repens et je demande pardon de tous mes péchés... crucifié... méritant votre châtiment. » Sa pensée était confuse, son esprit allait vers d'autres choses; ce n'était pas la bonne mort pour laquelle on priait toujours. « Quel sale type je suis, se dit-il, et combien inutile ! Je n'ai rien fait pour personne. J'aurais aussi bien pu ne jamais avoir vécu. » Les larmes coulaient le long de ses joues; à ce moment il ne craignait plus la damnation, même la peur de la douleur n'était plus au premier plan. Il ne ressentit qu'une déception immense de devoir se présenter à Dieu les mains vides, n'ayant rien fait.

Au poteau d'exécution, il ne trouve aucun geste héroïque. Un spectateur voit un petit homme, soutenu par deux gendarmes.

On voyait qu'il faisait de son mieux, seulement ses jambes ne lui obéissaient pas. Tout se passa très vite, comme à l'exercice. Les fusils s'élevèrent et tout à coup le petit homme fit un mouvement brusque des bras. Il essayait de dire quelque chose. Peut-être sa bouche était-elle trop sèche, parce que rien n'en sortit, sauf un mot qui semblait être : « Excusez ! »

Je n'ai rien dit de la force, ni de la beauté de *La Puissance et la Gloire*. Si j'avais voulu apprécier ces deux livres en tant que romans, je ne me serais pas étendue si longtemps sur *L'Éternité retrouvée*. Car, à mon avis, Graham Greene est un romancier-né dont *La Puissance et la Gloire* est le chef-d'œuvre et Aldous Huxley est un écrivain moraliste, qui écrit de temps en temps des romans. Tout ce que j'ai essayé de faire, c'était de marquer l'opposition très nette entre les conceptions des deux écrivains. Greene aurait pu faire de son prêtre un homme tel que le merveilleux curé de campagne de Bernanos; en le montrant coupable et médiocre, il ne fait que mieux ressortir le paradoxe chrétien.
Pour Huxley, l'idée du salut sera inadmissible. L'homme doit

se libérer, se diviniser même, par ses propres efforts. La libération achevée, il sera dépouillé de sa nature d'homme. Pour le chrétien Dieu s'est revêtu, et pour l'éternité, de cette nature, et le plus grand saint ne devient tel qu'à cause de sa participation au Christ. Loin de prier Dieu de nous pardonner d'être humains l'Église ose tout demander de Dieu, « admirable lorsqu'il fonde la dignité de la substance humaine et plus admirable quand il la réforme », et prie avec une audace inspirée : « Donnez-nous par le mystère de ce pain et de ce vin d'avoir part à la divinité de Celui qui a bien voulu participer à notre humanité ».

C'est Jésus lui-même qui a dit qu'il est venu non pour les justes, mais pour les pécheurs. Dans *La Puissance et la Gloire* nous touchons au mystère insondable du péché, ce mystère qui arrache du cœur de l'Église le cri inoubliable : « *O felix culpa!* O péché nécessaire d'Adam! »

Pour Huxley, il n'y a que cette échelle droite qui se dresse entre la terre et le ciel et qu'il faut monter de degré en degré. Mais la croix a aussi des bras transversaux et le premier qui entra au Paradis, ce fut le bon larron.

Enfin, Bruno Rontini ne peut aider ses semblables que parce qu'il est bon lui-même. Ceux qui cherchent à se libérer par la voie orientale doivent toujours trouver un initiateur qui a déjà atteint à un haut degré de perfection. On pourrait dire que toutes ces oppositions se résument dans ce mot du curé de Greene :

> Cela n'a pas d'importance que je sois un poltron... et tout le reste. Cela ne m'empêche pas de pouvoir mettre Dieu dans la bouche des hommes... et je peux leur donner le pardon de Dieu.

Si j'ai parlé trop crûment de l'opposition, entre le concept du salut et celui de la libération, ce n'est pas que j'aie oublié que ces deux concepts se trouvent aussi dans la spiritualié chrétienne. Mais ils se rattachent à la croix et, pour le plus haut mystique comme pour le pécheur le plus abject, il n'y a pas d'autre chemin.

Et si j'ai tant parlé de l'idéologie de Huxley, c'est qu'en Angleterre de pareilles idées sont assez répandues et peut-être d'une influence croissante. Ceux qui rejettent le matérialisme cherchent de bonne foi un spiritualisme épuré, et de tous côtés surgissent des guides. Le prestige énorme de la science a suscité chez les modernes la soif de la connaissance. Quoi de plus séduisant que l'idée que l'homme peut atteindre par ses propres efforts à une connaissance directe et infaillible de la Vérité Suprême? Des voix beaucoup plus impressionnantes que celles de Huxley nous parlent d'une science traditionnelle et infaillible, aussi vieille que le monde, conservé de siècle en siè-

cle par une élite toujours prête à initier ceux qui en sont dignes. L'arbre de la connaissance nous tente encore aujourd'hui. Quelle est donc cette voix qui chuchote : « Mangez, et vous deviendrez des dieux » ? Les chrétiens n'osent manger que de cet arbre dont le fruit est le Christ. L'incarnation fut un scandale pour les anges comme pour les hommes, elle l'est toujours.

ANTONIA WHITE.

« LE VOYAGE » DE CHARLES MORGAN

Les œuvres de Charles Morgan nous avaient présenté jusqu'ici l'image d'itinéraires spirituels effectués au moyen d'expériences diverses, mais relevant toutes d'activités tenues communément elles-mêmes pour spirituelles : l'art de peindre pour Nigel Frew (*Portrait dans un miroir*), la philosophie pour Lewis (*Fontaine*), la poésie pour Piers (*Sparkenbroke*), la recherche scientifique pour Ferrers (*Le Fleuve étincelant*). Que soit possible une expérience spirituelle dans le travail de construction d'une bombe volante, cela semble avoir étonné des critiques et des spectateurs de la pièce de Morgan. Il pourra donc paraître encore plus surprenant que le nouveau roman de Morgan, *Le Voyage*, nous montre deux êtres dont l'évolution spirituelle est commandée par les activités suivantes : le métier de gardien de prison pour Barbet Hazard et le métier de chanteuse de music-hall pour Thérèse Despreux. Les situations ainsi choisies par Morgan, ou, peut-être plus exactement, ainsi imposées à Morgan par le développement de ses propres recherches, sont extrêmement significatives. Le reproche de ne concevoir une libération de l'esprit qu'à partir d'un certain niveau de culture et d'oisiveté, — ce reproche important à une époque où les problèmes personnels de l'homme sont si évidemment conditionnés par les problèmes sociaux — ne peut plus être adressé maintenant à Morgan. Ce n'est pas en se débarrassant de ses soucis de geôlier et de viticulteur que Barbet Hazard réfléchit sur l'homme. Ce n'est pas indépendamment de son effort pour

arriver à la maîtrise de son métier de chanteuse que Thérèse Despreux marche vers son unité intérieure. Au contraire, l'activité et la condition sociale de ces êtres, le type de relations qu'elles entraînent avec autrui, l'attitude intérieure qu'elles impliquent, sont, non seulement le point de départ, mais le fil directeur de leurs recherches. C'est que toute activité humaine peut et doit servir à l'homme de moyen pour atteindre cette liberté intérieure et cette unité de l'esprit qui sont la marque de sa dignité. Pour y parvenir, la voie est à la fois simple et difficile. Difficile, parce qu'elle exige de l'homme un progressif dépouillement, dont le détournent non seulement ce qu'il peut reconnaître comme ses instincts mauvais, mais aussi, et peut-être surtout, ce qui lui apparaît comme des vertus. Simple, parce que *le voyage* que comporte une telle recherche — briser certaines attaches, atteindre certaine zone de paix — est à la portée de chacun : Naaman fut tout étonné d'être guéri de la lèpre en se plongeant dans le Jourdain tout proche[1]. Ne prononçons pas ici les mots de « bonne volonté » qui ne semblent pas faire partie du vocabulaire de Morgan, peut-être parce qu'ils risquent de masquer, sous un certain aspect débonnaire, un effort plus complexe. Mais il est certain que l'ascèse par laquelle les personnages de ce roman parviennent à la paix de l'esprit pourrait être définie en quelques formules extrêmement banales. La force du livre tient précisément à l'art avec lequel Morgan nous restitue des drames individuels qui sont ceux de tout être pensant non résigné à l'esclavage. L'intrigue réduite à elle-même (un homme et une femme séparés par leur condition et leur tempérament parviendront-ils à unir leur vies ?) est vieille comme le monde; beaucoup de situations et d'épisodes ont un côté invraisemblable; et cependant l'intérêt et la crédibilité ne se relâchent pas un instant. C'est que la valeur d'un art, en définitive (quand tous les moyens techniques, bien entendu, sont au niveau voulu), tient non à sa virtuosité mais à son authenticité, c'est-à-dire à sa capacité d'atteindre et de livrer l'essence des êtres et des choses. Morgan le manifeste, quand il met en épigraphe de certains de ses chapitres telle phrase de chanson populaire qui exprime le thème à demi caché des pages qui vont suivre, de même que Thérèse Despreux, quand elle reproduit en le transformant le chant d'un oiseau, dépasse le plan de l'imitation pour restituer au réel sa plus essentielle vérité[2]. Opération constitutive de l'art, mais à condition d'entendre par art, non seulement celui qui crée l'œuvre destinée à se détacher de son créateur, mais aussi celui qui transforme le créateur lui-même et par lequel tout

1. *Le Voyage*, p. 176; II Rois, v, 1-15.
2. *Le Voyage*, pp. 81-82.

homme peut recréer sa propre vie à l'image d'une vie plus profonde qu'il porte en lui et qu'il lui faut d'abord découvrir, « cette vie éveillée que nous avons laissée derrière nous » et que « nous n'oublions pas d'une façon absolue[3] ».

*
* *

Dans un livre postérieur au *Voyage* et non encore traduit en français, *The Empty Room*, Morgan écrit :

> Les hommes peuvent renaître, ils peuvent *devenir* comme de petits enfants, mais non par destruction d'eux-mêmes; *devenir* est le mot-clé. Ils peuvent mourir à leurs premiers moi, mais non pas avant que leur nouveau moi ait émergé[4].

Cette primauté de ce qu'on pourrait appeler le *devenir positif* chez les personnages de Morgan les plus préoccupés de ce problème devrait nous conduire à étudier pour commencer les buts vers lesquels ils tendent. Mais, en fait, nous les voyons d'abord se débattre dans des situations où ne leur est encore perceptible que l'agitation de leur âme, leur servitude à l'égard du monde, leur absence de communication avec autrui, tout ce qui fait en somme que « les portes sont fermées », selon le titre de la troisième partie du roman. Dire que les passions, en général, constituent ces obstacles qui empêchent l'homme d'accéder au bonheur serait vrai en gros, mais constituerait une de ces banalités par lesquelles il est facile de résumer l'œuvre de Morgan en laissant échapper tout ce qu'elle nous apporte de précieux et d'original. Morgan analyse ici, avec une grande acuité, deux des formes les plus insidieuses de ces passions : l'orgueil spirituel chez Thérèse Despreux, et son contraire, l'excès de pudeur spirituelle, chez Barbet Hazard. Certes, au cours de leur libération progressive, ces personnages trouvent bien d'autres obstacles à franchir. Pour Barbet Hazard, notamment, il peut apparaître que les liens dont il a le plus de mal à se défaire sont ceux qui font de lui, d'une part, un propriétaire terrien et directeur d'exploitation, d'autre part, un directeur de prison. Mais il juge très vite de quelle manière cette double fonction l'enchaîne. Ne pas haïr, ne pas avoir peur, ne pas dominer, ne pas condamner, il sait que tout cela conditionne sa qualité d'homme libre. S'il lui faut longtemps encore avant de trouver l'acte qui le libérera définitivement de ses contradictions, c'est parce qu'il n'a pas jusque-là osé croire en lui-même. Il n'a pas surtout osé croire en ce que

3. *Le Voyage*, p. 202.
4. *The Empty Room*. Macmillan, 1941, p. 34.

l'abbé Lancret nomme Dieu, sans qu'on puisse savoir quel contenu exact Morgan donnerait à ce mot.

Barbet, dit l'abbé Lancret, est emprisonné par son refus d'admettre tout ce qui est exceptionnel, et par cela même d'admettre tout devoir exceptionnel pour lui-même [5].

Barbet est un croyant qui n'ose pas dépasser pendant longtemps les conceptions et les méthodes des incrédules et des sceptiques. Dans une très belle page, Lancret compare ceux-ci aux êtres qui vivent dans un port fermé en oubliant que ce port est relié à la mer [6]. La première fois que Barbet tente une action que le sens commun ne peut que juger déraisonnable (quand il entre sans armes au milieu des prisonniers révoltés et que par sa seule présence il les apaise), il le fait cependant avec tant de simplicité que nous voyons déjà se préfigurer ainsi sa conduite future. Mais le bruit qu'on a fait autour de son geste, la méfiance des sceptiques, l'admiration exaltée que lui témoigne sa mère (elle proclame partout qu'il est un saint et qu'il a accompli un miracle) le mettent en garde contre lui-même. Et c'est pourquoi, pendant longtemps, il sera dans l'ordre spirituel ce qu'est un prisonnier qui se croit enfermé alors que les portes sont ouvertes, situation admirablement symbolisée par un des derniers épisodes du livre [7].

Pour Thérèse Despreux, le problème est inverse. Formée dans la solitude, ayant lutté durant toute sa jeunesse pour conquérir son indépendance, elle s'est revêtue d'une armure de volonté qu'elle oppose au monde comme une sorte de défi. En outre, sa nature dramatique et son talent d'actrice l'engagent dans des attitudes contradictoires, où bientôt elle ne peut plus démêler ce qui est émotion vraie et émotion jouée. Imbroglio semblable à celui que dépeint Kierkegaard dans *Le Péager*, où l'on voit l'orgueilleux essayer en vain d'atteindre à l'humilité intérieure, car cette humilité qu'il sait glorieuse le renforce dans son orgueil. Pour Thérèse Despreux, toute lutte contre la comédie qu'elle se joue à elle-même devient un nouvel acte de cette comédie [8].

Comment sortir de ces impasses ? C'est ici que la phrase tirée de *The Empty Room*, que j'ai citée plus haut, prend toute sa valeur. *Devenir* est le mot-clé. Rien ne sert de se heurter contre les portes fermées tant que ne s'est pas ébauché le devenir positif qui permet à l'homme de renaître. Rien ne sert de quitter le sol

5. *Le Voyage*, p. 241.
6. *Le Voyage*, p. 211.
7. *Le Voyage*, pp. 450, 453, 461.
8. *Le Voyage*, pp. 309-311.

si l'on ne s'embarque pas sur le fleuve qui mène à la mer. Ce n'est que quand nous sommes prêts que nous savons ce que nous devons faire [9].

*
* *

Détachement de soi-même, atteinte d'une certaine réalité sous-jacente à la réalité visible, simplicité dans l'acceptation des dons de Dieu, discipline personnelle, foi entière et sans réticence, Morgan a réuni sous un mot unique l'ensemble de ces dispositions propres à transformer l'homme : c'est ce qu'il appelle l'*imagination*. Non pas que Morgan attribue à la faculté communément désignée par ce mot des pouvoirs qu'il refuserait à l'intelligence et à la raison. Il n'y a pas trace dans ce livre, ni dans les autres, de réquisitoire anti-intellectuel. Ce que l'auteur du *Voyage* entend désigner ainsi, ce n'est pas une puissance de l'être qui s'oppose aux moyens humains de connaissance, mais une attitude générale, mettant en œuvre toutes les ressources de l'âme dirigées vers un certain but, qui n'est pas à l'opposé, mais au-delà, des fins assignées à notre activité terrestre.

Dans une conférence prononcée en anglais à la Sorbonne, à la fin de 1936 [10], Morgan s'est largement expliqué sur ce qu'il entendait par imagination; il a montré comment l'amour est sa condition primordiale, il l'a distinguée du désir, de la volonté et du rêve. Dans *The Empty Room*, un personnage dit :

> Vous parlez de l'imagination comme si c'était rêve, hypnotisme ou sorcellerie. Il n'en est rien, vous savez. L'imagination consiste à voir les choses comme elles sont, — comme elles sont réellement, dans leur essence, et non comme elles apparaissent. L'imagination est le réalisme suprême de l'esprit. Le paradoxe réside en ceci que l'amour est à la fois la cause et l'effet de l'imagination [11].

Je laisse à d'autres le soin d'examiner plus amplement et avec plus de compétence le problème de la nature de cette imagination chez Morgan; cela met en cause, en effet, toutes ses conceptions psychologiques, artistiques et métaphysiques. Le sujet est donc vaste. Mais il n'était pas possible de ne pas signaler au passage l'importance d'une notion qui commande tout ce livre. Avec beaucoup d'habileté, Morgan nous présente, à côté de Barbet qui se libère par l'exercice de la véritable imagination, un

9. *Le Voyage*, pp. 407 et 505.
10. Charles Morgan, « Creative Imagination », dans la revue *Études anglaises*, n° 1, janvier 1937.
11. *The Empty Room*, p. 131.

certain nombre de personnages qui utilisent au contraire leurs facultés inventives en de faux types d'imagination. L'exaltation de Mme Hazard, qui la conduit à se représenter son fils Barbet la ressuscitant quand elle sera morte, en est un exemple[12]. Barbet, lui-même, donne parfois dans la chimère, mais il en a conscience et distingue très soigneusement ces instants d'égarement des instants de lucidité propres à l'imagination créatrice[13]. Le type capital d'imagination faussée nous est donné dans le personnage de Thérèse Despreux; Barbet dépiste très vite cette déformation chez la jeune femme et la met en garde[14]. Le sentiment de triomphe que Thérèse éprouve à fasciner ses auditeurs en leur imposant l'image de ses propres passions a, en effet, sa source profonde dans l'orgueil; il est désir d'affirmation et d'amplification de la personnalité. Thérèse domine son public, mais elle le méprise. Cependant le simple regard d'un être qu'elle estime peut briser en elle cette tension et elle est capable d'accepter alors l'émotion simple qui jaillit en elle et qui la purifie, c'est-à-dire qui la rend à son être profond[15]. C'est ce que Barbet a compris et c'est pourquoi il est capable de l'aimer.

L'amour, en effet, a pour essence d'atteindre l'être aimé au-delà de ses contradictions. Il sait percevoir la personne demeurant sous les actes qui ne la définissent qu'en apparence[16]. Mais l'amour n'est pas seulement *vision* de l'unité de l'être aimé. Il est aussi *action*. Cette unité qu'il perçoit, il la crée en même temps : l'amour est un miroir tendu à l'être aimé pour que celui-ci découvre sa propre réalité[17]. On retrouve là ce thème du miroir qui a tant d'importance dans l'œuvre de Morgan, et qu'il évoque discrètement en mettant en épigraphe de la première partie de son livre ce verset du livre des Proverbes :

> Comme dans l'eau le visage répond au visage,
> Ainsi le cœur de l'homme répond à l'homme.

Mais qui peut donc découvrir l'innocence chez autrui, sinon celui qui la possède en lui-même ?

12. *Le Voyage*, p. 137.
13. *Le Voyage*, p. 145.
14. *Le Voyage*, p. 132. Signalons ici une erreur regrettable dans le texte de la traduction française. Thérèse Despreux s'étant laissée aller à un rêve improvisé, Barbet lui répond : « Then it's fancy. It's not imagination » (*The Voyage*, The Reprint society, London, 1942, p. 133). Le texte paru en français chez Stock indique : « Alors c'est de la fantaisie, de la simple imagination » (p. 132).
15. *Le Voyage*, pp. 120-121.
16. *Le Voyage*, p. 167.
17. *Le Voyage*, pp. 131, 205, 342.

En ce monde, dit un personnage, les uns nous condamnent et les autres nous absolvent, mais il faut un imbécile pour nous savoir innocent[18].

Il y aurait à ce sujet de curieuses comparaisons à faire entre Barbet et l'Idiot de Dostoïevski. Barbet possède, comme le prince Muichkine, cet étrange pouvoir de « reconnaître » certains êtres ou certaines choses quand il les voit pour la première fois[19]. Il perçoit en Thérèse l'innocence fondamentale comme Muichkine la perçoit en-dessous du goût pervers pour l'avilissement qui habite Nastasie Philippovna[20].

La familiarité de Barbet avec les oiseaux, celle de Muichkine avec les enfants, témoignent du même pouvoir de communication avec les êtres qu'effarouche la moindre trace d'esprit de domination[21]. Ce ne sont pas tant les actes qui importent dans nos rapports avec autrui que la vision (pour ne pas dire l'idée, encore que ce mot soit parfois employé par Morgan)[22] qui engendre ces actes. Toute imagination des actes suppose d'abord une imagination des êtres qui en sont l'objet. C'est pourquoi, pour Morgan, aucun accomplissement matériel n'a de valeur en soi. Dans l'amour, par exemple, l'activité charnelle peut être une simple satisfaction de l'appétit et donc un abaissement spirituel, ou au contraire l'instrument d'une fusion des personnalités[23]. L'oubli de soi-même ne constitue que la disparition d'un obstacle; il n'est pas un but en soi; il ne fait que « dégeler la rivière ».

*
* *

Nous arrivons ainsi au thème du *voyage*, qui fait l'unité de ce livre : voyage entre les êtres, voyage vers l'être profond de soi-même, voyage vers l'absolu. Et pour symbole de ce voyage, l'eau, la rivière, le fleuve. Il y aurait toute une étude à écrire sur le rôle et la place des symboles dans l'œuvre de Morgan. Comme chez tous les grands poètes, les objets matériels qui permettent à Morgan d'évoquer les réalités spirituelles n'ont pas une signification étroite et constante. On ne dresserait pas un index de ses images comme on fait un dictionnaire de langues étran-

18. *Le Voyage*, p. 201.
19. *Le Voyage*, pp. 164 et 172. *L'Idiot*, traduction Albert Mousset. Bossard, 1930, p. 191.
20. *Le Voyage*, pp. 198-200. *L'Idiot*, pp.294-295.
21. *Le Voyage*, p. 27.
22. *The Empty Room*, p. 110 : « Marriage is an idea... »
23. *Le Voyage*, pp. 201-205.

gères. L'image n'a pour rôle que de créer chez le lecteur un état réceptif à certains sentiments que le pur langage psychologique flétrirait. L'eau est tantôt symbole de réflexion, tantôt de transparence, tantôt de paix, tantôt de lien. On sait comment Claudel a déjà utilisé magnifiquement cette richesse de symboles dans ses Odes et notamment dans *L'Esprit et l'Eau.* On sait aussi combien, dans les titres mêmes de ses ouvrages, Morgan a souvent fait appel à la magie liquide : Fontaine, Fleuve étincelant. Ici les deux premières parties du livre s'appellent : *La rivière dans la campagne* et *La rivière au-dessous de Paris.* Le voyage spirituel qu'accomplissent Barbet et Thérèse a sa correspondance dans les voyages de plus en plus longs qu'ils font d'abord sur la Charente, ensuite sur la Seine. Ce que Morgan a bien pris soin de marquer, c'est que ces voyages, malgré leur apparence, ne sont pas des moyens de fuite[24]. Au contraire, s'ils ont nécessairement un aspect de détachement, ils sont départ vers quelque chose; ils sont même essentiellement des *retours.*

Il y a là une conception qui demanderait un plus long examen. Lorsque Morgan parle d'une vie antérieure dont nous ne cessons pas d'avoir conscience et qui est la vraie vie[25], suffit-il de prononcer le nom de Platon, et ce nom éclaircit-il le problème ? La question est de savoir si, pour Morgan, la vraie vie possède une antériorité chronologique propre à l'individu, ou si elle est attribuable au genre humain comme l'est pour le chrétien l'innocence d'Adám, ou si, enfin, elle n'est qu'une réalité présente, enfouie si profondément que l'homme doit la rechercher par-delà le dépôt de la vie quotidienne. En tout cas, ce n'est pas en se détournant du monde que les héros de Morgan accèdent à cette vie. Ils n'éprouvent ni envers le corps, ni envers les affaires humaines ce mépris que Socrate, selon Platon, recommande au sage. Ils ne songent pas à la mort avec cette jouissance désespérée et ce goût du néant que nous trouvons si fréquemment liés à l'amour chez les héros romantiques, dont le Tristan de Wagner est le type. Valéry a été bien mal inspiré en faisant ce rapprochement dans la préface. Au contraire, la mort est pour eux le voyage en haute mer qui prolonge le voyage par le fleuve[26].

Les sens qui sont « beaux, heureux et libres » ne renferment l'homme en lui-même que par sa faute; ils ne sont pas ses geôliers[27]. C'est dans la création que les personnages de Morgan cherchent la réalité qui transcende les apparences. Dans sa conférence sur l'*Imagination créatrice,* Morgan disait :

24. *Le Voyage*, p. 132.
25. *Le Voyage*, pp. 202, 203, 342, 181, 191.
26. *Le Voyage*, pp. 449 et 475.
27. *Le Voyage*, p. 346.

La réalité transcende toutes les différences et consiste dans l'unité, non seulement des choses créées entre elles, mais aussi du Créateur avec la création [28].

Quel sens Morgan donne-t-il ici au mot unité ? Veut-il dire la même chose que Claudel quand celui-ci s'écrie :

> Je vous salue, ô monde libéral à mes yeux !
> Je comprends par quoi vous êtes présent !
> C'est que l'Éternel est avec vous, et qu'où est la créature, le Créateur ne l'a point quittée [29].

Ou bien Morgan entend-il, comme Tagore, nous « réconcilier avec l'idée de notre unité avec l'être infini » ? [30] Ce qu'il appelle *The Supreme Spirit* n'est-il que l'essence du monde ? [31] Cette imagination créatrice, qui, dit-il, est communication entre deux pôles, échange, acte de donner et de recevoir [32], est-elle rapport entre deux *personnes* douées de volonté et donc d'amour ?

PAUL-ANDRÉ LESORT.

28. *Creative imagination*, p. 14.
29. *Cinq grandes odes*, p. 59.
30. Cité par André Gide dans la préface à *L'Offrande lyrique*. Gallimard, p. XXXI.
31. Dans *Creative imagination*, Morgan disait : « J'emploie le mot Dieu. Vous êtes libres de l'interpréter comme vous voulez. Je ne suis pas ici comme théologien. Je sais seulement que si ce mot n'a aucun sens pour vous, l'art ne peut avoir aucun sens, la création aucun sens et l'imagination aucune place » (p. 12).
32. *Creative imagination*, pp. 8-12.

CROISADE SANS CROIX

Bien qu'écrivain de langue anglaise, Arthur Koestler n'est pas un écrivain britannique, mais bien plutôt européen. Hongrois d'origine, l'anglais n'est pas pour lui la langue natale dans laquelle on modèle une œuvre d'art, mais la langue cosmopolite où l'on traduit pour le public le plus vaste les angoisses d'un continent et d'une civilisation. De là peut-être son succès particulièrement grand dans notre pays, depuis des années déchiré entre les idéologies qui s'affrontent au carrefour de l'Europe. Le grand talent de Koestler semble, en effet, de saisir et d'exprimer les problèmes qui hantent notre monde européen; ceci avec une intelligence aiguë et une remarquable probité; avec, en même temps, le don de traduire ses analyses parfois complexes, dans le langage que le public contemporain entend le mieux, celui du roman d'aventure et du reportage d'actualité.

Koestler, dans *Le zéro et l'infini*, a réussi à faire fusionner ces qualités contradictoires avec le succès que l'on sait. De ces qualités, je retrouve plusieurs dans un livre plus récent, paru en Angleterre en 1943 sous le titre : *Arrival and departure*, livre en cours de traduction dans *La Nef* et que je voudrais présenter ici.

*
* *

Le roman se passe dans les premières semaines de juin 1941, aux jours sombres où l'Angleterre jouait seule une partie qui semblait désespérée. Koestler évoque sobrement, mais intensément, cette lutte engagée entre un adversaire arrogant, confiant dans sa force, sûr qu'il créait l'avenir; et l'autre, confiné dans une tradition où il puisait pourtant l'énergie d'une miraculeuse résistance, et, malgré sa faiblesse, attirant les vœux secrets d'un continent.

Le livre débute par le débarquement clandestin du héros dans un port neutre, Pierre Slavek, originaire, comme l'auteur, d'Europe centrale. Tout jeune étudiant de vingt et un ans, d'une famille aristocratique, il est devenu militant communiste par réaction contre son milieu. Jeté plusieurs fois en prison, et récemment torturé par les collaborateurs de son pays, il est considéré par ses pairs comme le héros de sa génération.

Pourtant, déçu par l'attitude des Soviets dans le récent conflit, par leur apparente infidélité à la révolution primitive, il a lâché le parti et quitte son pays pour s'engager dans l'armée anglaise et risquer sa vie pour une cause qu'il pense authentique. Mais, à son arrivée

en territoire neutre, l'inertie de l'administration britannique dégonfle son enthousiasme. Le voilà seul, coupé de ses rêves, sans ressources sur cette terre étrangère. Une amie de sa mère, Sonia Bolgar, médecin et psychanalyste, heureusement, le recueillle. Surtout, il rencontre une jeune Française, et, pendant quinze jours, un amour brûlant et sensuel ouvre une sorte de parenthèse dans son destin et lui fait oublier le but de son voyage et son désespoir. Mais la jeune femme part soudain pour l'Amérique. Cette séparation inopinée, le brusque évanouissement d'un présent chargé de vie intense telle qu'il n'en avait jamais connue, la sinistre retombée dans la désert de ses rêves en cendres, surtout le sentiment inavoué d'avoir trahi dans ce rapide amour la cause à laquelle il se devait, l'hésitation à suivre la jeune femme, ce choc s'ajoutant au terrible mois que le jeune homme vient de vivre, détermine une névrose grave avec crises délirantes et paralysie complète d'une jambe. Contre une telle affection, la simple médecine ne peut rien; seul le psychanalyste peut essayer de remonter dans le passé proche et lointain pour faire surgir à la conscience et, du même coup, dissiper les causes psychiques de l'inhibition. Alors intervient la providentielle Sonia; maternellement, elle remonte dans l'adolescence de Pierre, lui fait reconnaître dans toutes ses entreprises : lutte pour les Soviets, pour les Anglais, et bien d'autres menues aventures de son enfance, l'aboutissement d'un besoin maladif de sacrifice et d'expiation. Elle le fait remonter surtout jusqu'à l'origine de cette psychose : l'autorité tyrannique d'un père et un malencontreux accident de sa petite enfance.

De ce bain de psychanalyse, Slavek sort lavé, l'âme neuve. Les mots de Courage, de Sacrifice, de Fidélité, qui jusqu'ici avaient aimanté sa vie, fondé ses valeurs, ont perdu leur prestige et leur sens, se sont vidés comme s'ils n'avaient jamais été que des masses sans structure, gonflés des psychoses ancestrales et infantiles. Ce sentiment de honte et de responsabilité personnelle en face de toute souffrance lui apparaît soudain dépourvu d'aucune valeur positive, créatrice — un simple état morbide où, sous les apparences de l'héroïsme se manisfestent la faiblesse et l'orgueil de l'enfant.

Une seule valeur subsiste après cet écroulement : soi-même, la vie présente que l'être fort vivra librement, la tête au-dessus du niveau des préjugés et des luttes des hommes.

Cette sorte de mue qu'a opérée chez Pierre la cure de Sonia le détertermine joyeusement à changer de consulat : il fait des démarches pour partir en Amérique où il rejoindra la jeune femme qu'il a aimée. Mais cette euphorie de délivrance ne dure pas. Sonia part. Slavek retrouve bientôt le désert de sa solitude; solitude qui n'est plus peuplée des fantômes d'autrefois, mais qui en est plus douloureuse encore. Est-il repris par le passé ?

La lucidité acquise ces derniers jours lui enlève désormais la ressource de sanctifier les causes qu'il embrasse, de sublimer son dévouement. Cependant, au-delà des grands mots dégonflés, il retrouve cet instinct du sacrifice, inéluctable, ne reposant plus sur rien que sur lui-même; au dernier moment, il abandonne le bateau en partance pour l'Amérique, et, sans bien savoir si c'est pour lui vic-

toire ou défaite, peut-être repris par son destin, retourne au consulat britannique où son engagement est accepté. Et nous l'abandonnons, aux dernières lignes du livre, entre ciel et terre, parachuté d'un avion anglais au-dessus d'un territoire d'Europe centrale, risquant sa vie pour une cause à laquelle il ne croit plus, croisé qui a perdu tous les éléments de sa foi, mais qui se croise quand même. Par choix généreux ou par fatalité morbide ? Nul ne saurait le lui dire, ni si ce chemin mène quelque part.

* * *

Ce qui requiert, d'abord, notre sympathie, c'est le sentiment de fraternité que nous éprouvons pour ce héros qui porte en lui toute l'ardeur et tout le désarroi de notre temps. Il est, ce jeune poète militant, une sorte d'émanation de la morale et de l'esthétique même de l'auteur, pour qui il n'est pas de vertu ni d'œuvre d'art en dehors de l'engagement personnel. Cette morale, Koestler en a fait sa vie et en a nourri son œuvre, comme André Malraux, qu'il rappelle à bien des égards, quoique Malraux me semble un artiste de plus grande taille.

* * *

Ce roman constitue, en grande partie, une critique des idéologies et des hommes politiques, et c'en est un aspect intéressant. Ainsi, à travers ce personnage fraternel, Koestler fait une sorte de diagnostic du militant, ou, plus exactement, de cette espèce particulière de militant que constitue l'aristocrate de gauche, en dévoilant les origines souvent tout individuelles et psychopathiques qui ont déterminé en lui l'option révolutionnaire. Cette analyse se fait jour surtout dans une conversation entre Slavek et un certain Bernard, jeune nazi très Europe nouvelle, en mission en territoire neutre, lui aussi malade et client de Sonia. Pour Bernard, le personnel révolutionnaire se divise en deux parts : d'un côté, la masse prolétarienne chez qui le réflexe de classe est spontané et sain, mais qui n'est pas vraiment révolutionnaire parce que son vœu secret est l'accession bourgeoise; d'autre part, une élite qui pense vraiment l'idée de révolution, mais se compose d'inadaptés et de névropathes.

Pour ma part, cette critique m'apparaît très limitée. Toute cause au fond peut l'encourir, puisque toute cause est obligée de faire appel à des êtres individuels; et qui, d'ailleurs, oserait soutenir que la justice et la vérité ne sauraient connaître d'autre voie que l'adaptation sociale ? Mais il est un aspect de la critique de Bernard qui me paraît aller plus loin : « Les membres de l'aristocratie révolutionnaire, dit-il à Pierre, doivent procéder à une sorte de hara-kiri social, avant de pouvoir joindre les rangs de votre mouvement. » Cette idée est juste et déconcertante. Il semble, en effet, que la spéculation abstraite ne puisse déterminer qu'en apparence l'option révolutionnaire. L'aristocrate de gauche, devant le fait, s'aperçoit que, sous les mêmes mots, il pensait autre chose et se trouve rejeté. L'aventure communiste de Gide en est un exemple éclatant. Ce divorce entre le choix

de la raison et le choix réel de l'homme mérite d'être médité et s'appliquerait, d'ailleurs, à bien d'autres domaines qu'à celui de la révolution.

*
* *

Bernard complète sa critique par un exposé de l'utopie nazie, rétrospectivement intéressant parce qu'il nous aide à préciser les ressemblances et les divergences avec d'autres idéologies : « Nous aussi, dit-il, nous construisons une humanité économiquement, socialement, et physiologiquement rationnelle, un homme supérieur dans un monde supérieurement organisé. » L'analogie est frappante avec les voies du bolchevisme, voire de l'Amérique. Mais, à travers cette ressemblance, on sent mieux plusieurs différences essentielles. Tout d'abord, la révolution nazie était nationale et patriotique, au lieu que le marxisme est, à son origine, essentiellement international. Il est vrai que, par sa volonté de conquête et d'impérialisme, le nazisme prétendait atteindre à l'échelle du monde, et c'est, dit Bernard, la seule voie, car : « Une idée internationale doit d'abord être adoptée par une nation particulière, devenir un monopole national avant de pouvoir commencer son expansion universelle. »

L'orientation actuelle de la Russie semble lui donner raison; mais la différence originelle demeure et garde à mon sens une grande importance, même si les réalités historiques auxquelles se heurte le marxisme viennent l'atténuer. Cette différence, on pourrait l'exprimer ainsi : si bolchevisme et nazisme rêvent d'une promotion de l'homme dans des perspectives très comparables, le premier le fait au nom de la justice, au lieu que le deuxième le fait au nom de la force et consciemment contre la justice. Il est vrai que, quand on vient aux moyens, la justice paraît aussi compromise par Staline que par Hitler.

La critique la plus forte de l'idéologie nazie, Koestler ne la formule pas, mais la suggère par un trait de caractère de Bernard. Lui aussi, nous l'avons dit, est malade et client de Sonia. Il est sujet, la nuit, à des crises de terreur morbide de la mort.

Cette critique me paraît atteindre en passant toutes les idéologies matérialistes, avouées ou non, qui sévissent aujourd'hui. Car, enfin, où donc tous ces futurs surhommes ont-ils escamoté ce pôle de notre condition qu'est la nécessité de la mort ? La dialectique pascalienne est puissante contre de tels rêves; on peut ne pas aimer ses méthodes et ses voies; au moins faut-il alors ne pas s'exposer aussi naïvement à ses coups les moins contestables.

Cependant, l'aspect le plus intéressant du roman reste l'évolution du héros à partir de la cure psychanalytique. La psychanalyse, en tant que méthode thérapeutique, ici, n'est pas en cause. Ce que Koestler atteint par son truchement, ce sont toutes les attitudes scientifiques qui prétendent expliciter entièrement l'homme et réduire, résorber par là en quelque sorte les perspectives traditionnelles de sa destinée. Certes, tout d'abord, tout le vocabulaire moral, ces grandes ombres transcendantes que projettent au-dessus de nos têtes les clivosités de nos âmes, une fois vues de haut et sous la

lumière crue que projette sur elles Sonia, s'aplatissent et s'évanouissent. Cependant, à cette altitude, Pierre ne trouve pas la vie du vrai, mais le désespoir du vide. C'est là toutefois une critique seulement sentimentale.

Le point important, c'est que, au-delà du lavage psychanalytique et hors de sa portée, il retrouve en lui la structure intime qui le déterminera à un nouvel engagement : « Les pousses pernicieuses avaient été coupées, mais l'opération semblait avoir laissé des cicatrices trop profondes pour qu'on puisse en rendre compte... placées au-delà du raisonnement de Sonia, et peut-être de tout raisonnement », cicatrices qui ne relèvent pas de psychoses individuelles, mais de la condition même de l'homme. Assurément, il est bien peu de vertus qui ne soient suspectées, bien peu de causes qui vaillent qu'on se sacrifie, dont on puisse se solidariser. Mais l'idée de sacrifice et de solidarité demeure, et c'est de là qu'il peut repartir. Freud et Marx, aussi bien que les sociologues, ont raison autant qu'on voudra : l'homme est conditionné et déterminé dans des proportions qu'il découvre toujours plus vastes. Mais il a beau élargir les limites de son conditionnement, il reste en lui, comme en tout, une part qui échappe aux prises de sa science, une part qui ne rétrécit absolument pas, parce qu'infinie. C'est cette part de lui-même, qui est le plus profondément lui-même, que Pierre découvre, et il découvre du même coup que cette part, la plus sienne, *ne lui appartient pas*.

Certes, ces perspectives, Koestler ne les donne pas pour des assurances. Il a pour cela trop de probité de pensée et d'habileté de romancier.

La fin du livre n'est rien moins qu'un épanouissement. Comme Bernanos, il nous laisse jusqu'au bout dans le doute si son héros est un saint ou un fou. Ce doute germe dans l'esprit même de Slavek; mais alors intervient la question : qui sait si les voies de la justice ne sont pas précisément celles de la folie; « si vous acceptez l'une, vous acceptez les deux. Ceux qui répondent à son appel ont à porter le fardeau d'étranges afflictions. Relevez-les de leur fardeau et leurs oreilles se fermeront ».

On voit combien ces idées font écho à la pensée chrétienne. L'œuvre cependant n'est pas du tout religieuse. Elle n'aboutit ni à la foi ni à la paix. Tout juste nous laisse-t-elle, après une hécatombe de valeurs, cet espoir incertain qui, au sein de la nuit, s'ouvre sur le vide, soutenu par un simple parachute. Mais il est vrai qu'elle retrouve des valeurs chrétiennes par des voies purement humaines; et c'est un de ses aspects les plus intéressants. Elle les retrouve au prix de destructions qui pourront scandaliser des consciences de bonne volonté. Ce n'est pourtant pas à mes yeux sa moindre qualité. On se méprend souvent sur des œuvres dites destructrices. Celles qui nient le plus ne sont pas toujours les moins fécondes. Car c'est seulement au prix de bien des dénoncements et des renoncements que l'homme accède en lui à ce qui vaut d'être sauvé, et cette voie qui passe par la porte étroite est celle-là même que nous a proposée le Christ.

A.-B. de Monvel.

LIVRES

H. ROUVIÈRE, professeur d'anatomie à la Faculté de Médecine de Paris, membre de l'Académie de Médecine : *Vie et finalité*. Un vol. grand in-8 de 150 pp. Masson et Cie éditeurs, Paris, 1944.

Il n'est pas trop tard, croyons-nous, pour signaler à l'attention de nos lecteurs ce remarquable ouvrage, paru il y a deux ans à peine, et auquel l'importance du sujet traité, comme la compétence de l'auteur, confèrent une valeur toute particulière. Il fait suite à un livre d'anatomie philosophique sur *La finalité dans l'évolution*, publié en 1941 chez le même éditeur, et où M. Rouvière montrait déjà comment « la doctrine finaliste s'oppose par des faits incontestables au dogme matérialiste ». « J'ai appris, nous dit-il au seuil de celui-ci, que cet ouvrage avait entraîné la conviction de quelques sceptiques en même temps que la sourde irritation d'influents et actifs missionnaires de la foi matérialiste. Ce double succès m'a décidé à creuser encore mon sillon. » On lui saura gré de cette persévérance.

Il aborde successivement les problèmes de la nature de la vie, de son origine et de sa finalité. Dans cette troisième partie, de beaucoup la plus longue et la plus originale, il expose les preuves de la finalité organique : 1° dans l'assemblage des éléments qui composent la matière vivante; 2° dans l'ontogénèse; 3° dans la structure des organismes : régulations, formation des tissus pulmonaire, nerveux, musculaire et osseux, coaptations, corrélations fonctionnelles; 4° dans la phylogénèse : mutations, séries évolutives, apparition de l'homme.

Ces démonstrations, admirables de clarté et de précision, illustrées d'excellents clichés, et au cours desquelles il réplique vigoureusement à certains adversaires comme M. E. Rabaud, lui permettent de conclure avec une franchise et une netteté qui ne laissent rien à désirer : « La vie n'est pas et n'aurait pu être l'œuvre du hasard. Elle est celle d'une pensée créatrice surnaturelle, de Dieu qui a fait éclore la vie dans un univers prêt à la recevoir. Elle s'est ensuite perpétuée et propagée en passant d'un être vivant à un autre, sans arrêt et sans jamais avoir eu d'autre origine qu'un organisme vivant. [...] En la créant, l'Auteur de la vie lui a donné un but vers lequel sont allés les êtres organisés, dans un déroulement de transformations dont les couches géologiques ont conservé quelques traces [...]. Couronnant l'évolution et préparée par elle, une mutation a formé l'homme, dominant de très haut tout le règne animal par l'esprit qui l'élève jusqu'à lui permettre de concevoir l'œuvre de son Créateur. »

S'ajoutant à ceux d'un zoologiste comme M. Cuénot, et d'un physiologiste comme le Dr Lecomte du Noüy (pour ne citer que deux des plus récents), on avouera que ce témoignage de l'éminent anatomiste de Paris était digne d'être retenu.

R. TROUDE.

JOSEPH CALMETTE, de l'Institut : *Charlemagne*, sa vie et son œuvre. Albin Michel, 1945. Un vol. in-8° de 320 p., illustré de 8 planches hors-texte. 150 fr.

« Une vie prodigieusement active, une œuvre d'une incomparable fécondité : tel est le double legs de Charlemagne à l'histoire. »

Son Empire a été l'une des plus belles réussites des Annales de l'humanité.

Et M. Joseph Calmette, qui a déjà consacré plusieurs livres et articles à l'époque carolingienne — dont il est un des rares spécialistes français —, s'attache aujourd'hui spécialement au grand Charles, sans lequel « l'heure actuelle ne serait pas exactement ce qu'elle est, demain ne serait pas tout justement ce qu'il va être. »

L'histoire de Charlemagne est d'actualité; à qui veut comprendre pleinement celle qui se fait sous nos yeux, sa connaissance est indispensable.

Ce livre qui lui est consacré vous fera pénétrer le génie et le destin de l'homme exceptionnel qui, plus grand et plus heureux que César, Napoléon et l'autre auquel vous pensez, n'a connu ni les ides de mars, ni Sainte-Hélène, ni les caves d'une Chancellerie, et a achevé sa carrière dans la sérénité d'une réussite complète.

Ce livre vous révélera toutes les nuances de sa politique, tous les détails de sa prodigieuse activité. Sa figure si attachante, son ambiance si originale, son temps présenté sous ses multiples aspects revivront devant vous en des pages tour à tour suggestives ou savoureuses. C'est une société tout entière qui ressuscite avec ses traits spécifiques, son pittoresque et sa couleur, une société dont l'armature, les institutions et l'économie, bien et dûment interprétés, laissent apercevoir les germes vitaux du proche et du lointain avenir. Les besoins de demain, à vrai dire, ne diffèrent pas substantiellement des besoins d'hier. Au destin seul il appartiendra de découvrir le moyen de résoudre par des modalités différentes le problème vital que Charlemagne avait résolu à sa façon. C'est de son Empire qu'est sortie l'Europe. Et c'est bien pourquoi, après onze siècles écoulés, l'Europe garde encore, à tant d'égards, l'empreinte caractéristique de cette incomparable et puissante personnalité.

ANDRÉ LAFONS.

THEATRE

La question du théâtre comique est à l'ordre du jour. A la fin du dernier hiver, M. Gabriel Marcel la posait très clairement dans une réunion au club « Maintenant ». Au cours de l'été, M. André Warnod a conduit une enquête dans *Le Figaro* sur le thème : « Pourquoi, selon nous, avons-nous si peu d'auteurs comiques ? » A toutes les réponses, nous préférons celle de M. Jean Vilar qui met en scène, au Théâtre de Clichy, la pièce d'Arthur Koestler, *Bar du crépuscule* : « De même que j'ai cherché, avec le *Meurtre dans la cathédrale*, de donner une forme contemporaine à la tragédie, je voudrais cette fois montrer au public ce que peut être une grande comédie satirique [1]. »

La vraie question n'était sans doute pas posée dans celle du *Figaro*. Il était trop facile de répondre que nous avons beaucoup d'acteurs comiques et d'aligner des noms, ce que n'a pas manqué de faire M. Edmond Sée, qui semble réduire l'histoire à une énumération (voir son *Théâtre français contemporain*, dans la Collection « Armand Colin »). En fait, sous la préoccupation qui se manifeste aujourd'hui, il y a deux étonnements qu'il convient de distinguer.

1° Pourquoi n'avons-nous pas un grand auteur comique ? Question

1. *Combat*, 14 septembre 1946

naïve, si naïve que nous n'osons pas même en prendre conscience : il est trop clair que l'existence de Molière ou d'Aristophane n'a jamais été la réponse à un « pourquoi ».

2° Pourquoi tous les auteurs qui veulent être comiques ne le sont-ils trop souvent qu'à un niveau où le théâtre cesse d'être un art ?

Il y a, en effet, des procédés comiques et une certaine *vis comica* qui est d'une autre nature. Il n'est pas question de condamner les premiers au nom d'une conscience esthétique raffinée. Shakespeare et Molière ont très simplement fait jouer toutes les « ficelles ». Mais l'art succombe sous l'artifice quand l'action comique n'est plus qu'un jeu de ficelles, quand la création n'est plus que fabrication. Pas de théâtre comique digne de ses maîtres sans une certaine vision de l'homme et du monde où des valeurs sont fortement colorées.

Il est vraiment curieux que d'excellents esprits croient l'époque peu favorable au théâtre comique à cause de ses multiples tragédies entrelacées. Comme si toute comédie n'était pas une tragédie qui s'ignore et toute tragédie une comédie dépassée ! Comme si toutes les formes du totalitarisme et de l'étatisme n'étaient pas d'inépuisables sources d'énergie comique ! Comme si, chaque matin, le citoyen moyen qui lit son journal n'avait pas le sentiment de vivre dans un monde aussi ridicule qu'odieux ! Mais le sens du ridicule postule celui de certaines valeurs, et peut-être la plus grande menace pour le théâtre comique est-elle dans une apathie faite de lassitude et de découragement, dans le désir de ne plus regarder au fond de soi et de l'histoire, dans la volonté de vivre à la surface.

Quoi qu'il en soit, la première nouveauté de la saison est une pièce où l'on rit : *Vous ne l'emporterez pas avec vous*, de Kaufman et Moss Hart, adaptation et mise en scène de Claude Sainval, à la Comédie des Champs-Elysées. La leçon à tirer de cet agréable spectacle, c'est qu'il est parfaitement possible d'être drôle sans être grossier et en restant fort loin du théâtre dit « très parisien ».

Vous ne l'emporterez pas avec vous est à une certaine bohème new-yorkaise ce qu'était à une certaine bohème anglaise *Tessa*, la pièce tirée du charmant roman de Margaret Kennedy, *The Constant nymph*, *La Nymphe au cœur fidèle*. Le mot « bohème » n'est d'ailleurs pas tout à fait juste. N'imaginez pas des miséreux, et encore moins des champions de l'immoralisme. Ces affranchis respectent le Décalogue. Chaque repas commence par une prière, prière familière à un Dieu que les deux domestiques noirs de la maison doivent se représenter comme celui de *Green Pastures*. La famille Sycomore ignore simplement les conventions mondaines et les lois de l'État, les heures de repas régulières et l'impôt sur le revenu. Bergson voyait la source du comique dans « une activité qui s'isole, qui tend à s'écarter du centre commun autour duquel la société gravite, d'une excentricité enfin »[2] : la comédie va se jouer sur le plan d'une excentricité systématique et radicale.

« Vous ne l'emportez pas avec vous... votre argent. » C'est pourquoi, un beau jour — oui, un très beau jour ! — dans l'ascenseur qui le conduisait à son bureau, « le grand-père » a trouvé stupide de gâcher sa vie à des besognes ennuyeuses. Il a donc appuyé sur le bouton de la descente et, depuis cette heureuse révélation, il passe ses journées au zoo, collectionne des serpents et joue aux flèches. Sa

2. *Le Rire*, p. 20.

fille écrit des pièces de théâtre depuis qu'une machine à écrire lui fut livrée, par erreur, à la place d'un aspirateur. Son gendre fabrique des fusées et des feux de bengale, multiplie les inventions bruyantes. Une petite fille est spécialisée dans la confection des nougats, tout en se préparant à devenir danseuse étoile; son mari à la passion du xylophone. Et comme l'originalité attire les originaux, la maison Sycomore est le rendez-vous d'une société où règne la plus haute fantaisie : on y rencontre le nègre qui prend au sérieux sa profession de chômeur, le professeur russe de danse et la grande duchesse Olga qui est servante de restaurant, un brave homme qui collabore aux travaux de l'artificier et joue gentiment « l'idiot de la famille ».

Comment une fille aussi normale qu'Alice a-t-elle pu naître et grandir au milieu de ces délicieux extravagants ? Voilà le mystère, et un mystère qui bouleversera ce petit monde quand le fils de son patron demandera la main d'Alice. Ici, nul besoin de quiproquos pour obtenir des effets comiques : il suffira de mettre en présence la famille Sycomore et l'homme de Wall Street flanqué de sa majestueuse épouse. Tout finit bien, comme il se doit, après une suite de scènes cocasses habilement enchaînées.

S'il est permis d'employer un si grand mot pour une œuvre si peu prétentieuse, les « valeurs » discrètement sous-jacentes à la comédie sont l'amour de la famille, le mépris de l'argent et de ses servitudes, l'idée que les hommes seraient à la fois meilleurs et plus heureux s'ils restaient un peu plus enfants, le mythe d'une certaine simplicité naturelle.

La pièce est jouée avec allégresse. Le décor de M. Pierre Marquet est d'un réalisme volontairement appuyé : la grande table, au milieu de la scène, est le signe toujours présent et fortement imaginé du sentiment de la famille qui unit ces êtres simples et bons en dehors des sociétés artificielles; mais un peu plus de fantaisie dans le cadre eût sans doute été mieux accordé à l'humour de cette comédie. *Vous ne l'emporterez pas avec vous* n'est pas un chef-d'œuvre immortel, mais une de ces pièces qui permettent au public d'aller au théâtre en attendant le chef-d'œuvre immortel.

HENRI GOUHIER.

« CITIZEN KANE »,
LA REVELATION D'ORSON WELLES

Depuis six ans, la France était restée fermée à la production américaine; les accords Blum ont ouvert les écluses et nos écrans sont submergés par des films d'Hollywood. Le nouveau statut du cinéma cause des inquiétudes justifiées : si la concurrence étrangère arrivait à étouffer notre production, la France serait privée d'une de nos plus grandes industries et de la seule source d'exploitation qui ne prive pas ses nationaux. Pourtant, l'autarcie culturelle dans laquelle vivait le cinéma français ne pouvait durer. Le cinéma, plus qu'aucun moyen d'expression, est international : il vit d'un constant échange de découvertes techniques et de nouveautés artistiques. Le cinéma américain a profondément changé en six ans; sans doute nous présente-t-on, pour des raisons commerciales, tous les films que nous n'avons pas vus, qu'ils soient bons ou mauvais, mais dans le nombre quelques-uns sont d'incontestables révélations.

Un des films qui suscitait le plus de curiosité était *Citizen Kane*; c'était un exploit de l'avoir vu en petit comité. Pourtant, rien n'est moins clandestin, moins confidentiel que le succès du scénariste-réalisateur-acteur qu'est Orson Welles. C'est un de ces hommes au génie quelque peu publicitaire, comme l'Amérique en découvre parfois. Célèbre depuis la fameuse émission de radio qu'il fit en 1938 et qui fit croire aux foules que les Martiens débarquaient sur la terre, Orson Welles est un homme d'une puissance et d'un tempérament exceptionnels. Toute une légende le suit : on raconte qu'il savait des pièces entières de Shakespeare à trois ans; à onze ans, il fit seul le tour de l'Europe à pied; à quinze ans, il joue les premiers rôles du théâtre de Dublin; à vingt ans, il monte des pièces d'avant-garde à New-York. C'est lui qui joua Macbeth avec des acteurs noirs et Jules César en uniforme fasciste.

En 1942, — il avait alors vingt-six ans, — Hollywood accepta toutes ses conditions et lui fournit tous les moyens qu'il désirait pour réaliser son premier film. C'est un des beaux côtés d'Hollywood que ce goût du risque qui fait engager des fortunes sur un nom pour permettre à un homme de tenter sa chance. L'expérience n'est pas toujours une réussite commerciale : en 1925, Eric Von Stroheim tourna pendant des mois au milieu de la vénération générale et produisit un film impossible à projeter qui durait sept heures et qu'il refusa de raccourcir. En 1932, c'est Eisenstein qui produit sur le Mexique un film de soixante kilomètres dont nous ne connaîtrons jamais que des fragments. S'il se situe dans cette lignée de réalisateurs auxquels Hollywood accorde le génie avant d'avoir vu leur chef-

d'œuvre, Orson Welles n'a pas été pris d'un vertige de mégalomanie.

On dit qu'Orson Welles s'est fait projeter tous les films réalisés depuis cinquante ans et qu'il a voulu mettre en œuvre tous les procédés qu'on peut y découvrir. Il révolutionna les studios d'Hollywood en exigeant que l'on construisît des décors avec plafonds (alors qu'habituellement les projecteurs sont rangés sur des passerelles à l'emplacement des plafonds); cette nouveauté entraîna des modifications importantes dans l'éclairage (qui est fréquemment horizontal) et dans les angles de prises de vues. Ce film est un des premiers à nous révéler l'emploi d'objectifs nouveaux qui donnent une image nette à la fois au premier plan et dans les lointains : grâce à ce progrès technique, on économise de nombreux changements de plans et de nombreux mouvements d'appareils. Avec une audace étonnante, Orson Welles a tout fait pour que son premier film utilisât toutes les virtuosités et toutes les innovations techniques capables d'éblouir les vieux routiers du métier. Mais l'intérêt principal de cette œuvre n'est pas là.

La maîtrise du réalisateur est ici mise au service d'un sujet extrêmement ambitieux. Un magnat de la presse et de la finance américaine vient de mourir; sa vie reste une énigme : parvenu à une immense puissance, il a subi des échecs retentissants; maître de l'opinion des U.S.A., il a échoué aux élections; passionné d'efficacité, il a fini sa vie seul avec sa femme dans un colossal et baroque palais. Qui était le citoyen Kane? Le film entier va tenter de répondre à cette question. Sans doute, c'est un film à clef, et pour tous les Américains Kane est une image de Hearst, ce créateur du plus grand trust de journaux des États-Unis. Plusieurs traits de l'histoire comme le krach de 1929, ou son mariage avec une femme dont il prétend imposer le talent au public, sont empruntés à la vie même de Hearst. Pour un public français, cette actualité du film n'est pas sentie, mais l'œuvre prend une portée plus large encore : en s'attaquant à une personnalité aussi forte et aussi significative, Orson Welles crée un type, un personnage extrêmement représentatif de ces surhommes du XXe siècle que sont les grands brasseurs d'affaires et les maîtres de l'opinion.

Mais Kane n'est pas seulement Hearst, on sent qu'aussi bien c'est dans une certaine mesure Orson Welles lui-même, au sens du fameux : « Madame Bovary, c'est moi! » Ce goût de la lutte, cette vitalité et cette violence toujours prête à l'action, cette croyance à la vertu propre d' « être américain » ce sens du public et ce goût de la popularité, Orson Welles les joue au naturel. Car cet homme prodigieux, technicien révolutionnaire, scénariste profondément original, accomplit le tour de force de jouer encore le personnage de Kane qui reste sans cesse sur l'écran et qu'il incarne, de l'adolescence à la vieillesse. Le film nous renseigne autant sur Welles que sur Kane : on n'oublie pas cette silhouette puissante, ce masque énergique et débordant de vitalité.

Ce qui donne à l'œuvre sa puissance, c'est la maîtrise avec laquelle est réalisée une construction du personnage à travers les points de vue successifs des témoins de sa vie. Tout d'abord, on nous donne un bref résumé des faits marquants : c'est la bande d'actualité que l'on passe au lendemain de sa mort. Mais les faits de sa vie publique ne peuvent rien nous apprendre. Que savaient de lui ceux qui l'ont connu? Voici d'abord les mémoires du banquier qui fut chargé par la mère de Kane de gérer la fortune qui lui échut à l'âge de cinq

ans. Nous assistons à la scène où on l'enlève à ses parents et à ses jeux pour le « préparer aux responsabilités ». Puis, ce qui retient le banquier, ce sont les premières marques d'indépendance de Kane, sa décision de s'occuper d'un journal « pour s'amuser », les scandaleuses campagnes qu'il mène contre des grands trusts où il a d'énormes intérêts, et enfin sa mise à la raison grâce à un grand krach financier après lequel il reste titulaire d'une pension princière, mais privé du contrôle de ses journaux.

Il semble que nous sachions alors l'essentiel de cette vie, mais avec le récit de Bernstein, l'ami et l'administrateur de Kane, nous découvrons la réalité passionnante de cette existence : la prise de possession dans l'enthousiasme des bureaux du journal, les premières expériences de presse, le triomphe du journal qui réunit la plus grande équipe de reporters, le mariage de Kane avec la nièce du président des U.S.A. Dans ce récit apparaissent aussi deux personnages qui vont nous donner deux clefs du caractère de Kane : Leland, l'ami très doué mais sans génie, qui s'attache à Kane, souffre de son égoïsme et finit par le haïr, et sa seconde femme, dont il a voulu, pour son malheur, faire une cantatrice envers et contre tous. Après ces deux récits, Kane apparaît comme une sorte de Moïse de l'Argent, « puissant et solitaire » au milieu de la foule, et comme un forcené de l'orgueil et de la volonté de puissance.

Ce ne sont là que deux clefs de la personnalité de Kane. L'extrême puissance du film vient précisément de ce que le procès reste ouvert : le point d'interrogation reste posé à la fin du film comme au début, il n'y a pas de maître-mot qui puisse livrer le « secret » d'une personnalité; il y a des points de vue différents qui en révèlent divers aspects. Cette impression de relief psychologique est accentuée par le procédé qui consiste à ne pas suivre la chronologie : à nous présenter, du point de vue du banquier, Kane à cinq ans, puis le krach final et à montrer ensuite, du point de vue de Bernstein, l'enthousiasme des débuts, le succès et les espoirs de Kane avant le krach.

Sans doute, ces procédés, celui de la juxtaposition des points de vue et celui d'une présentation non chronologique des faits, ne sont pas des nouveautés absolues : le roman américain moderne est plein d'exemples de cette sorte, et nombre de films en avaient expérimenté l'emploi. Ce qui est nouveau, c'est la personnalité d'Orson Welles, que l'on sent présente sans cesse pour animer le personnage de Kane, et c'est la parfaite maîtrise technique qui fait de ce film un modèle de construction ferme et prenante en même temps qu'originale.

J.-P. Chartier.

Imprimerie Aubin. — Ligugé (Vienne). — 10-46.
D. L., 4e trimestre 1946. — Imprimeur, n° 67.

CRIME ET CHATIMENT

L'interminable jugement et la prompte exécution des criminels de guerre de Nüremberg apporte à nos consciences un apaisement qui, comme beaucoup de sécurités intérieures, ne va pas sans quelque chose d'obscur et d'équivoque. Notre propos sera de définir et d'éclairer ce malaise à la lumière d'une plus rigoureuse exigence chrétienne.

Certes, notre bonne conscience a des raisons valables qui se prolongeraient facilement en une théologie optimiste de l'histoire. Par ce verdict cesse, en effet, une ironie du destin qui, pour la multitude des petits et des humbles, était le plus démoralisant des scandales. Qu'un homme de rien, perdu de convoitise, se fasse le meurtrier de quelqu'un de ses frères et il sera un assassin, maudit de tous, nécessairement promis à la justice des échafauds. Mais qu'un conducteur de peuples assoiffé de puissance déracine des centaines de milliers de ses semblables hors de leurs labeurs et de leurs tendresses et les précipite dans la tragique stupidité d'un massacre universel, il trouvait des courtisans même parmi les poètes et les historiens pour faire de lui un héros animé de la noble passion de la gloire, une manière de surhomme dont la grandeur ne se mesure pas selon la médiocrité des morales privées. Voici que sont révolus les temps de la complaisance pour les nobles forfaits et, que pour la première fois, un tribunal international définit et punit comme criminelle la volonté délibérée de guerre. Comment ne pas saluer avec joie ici une grande date dans l'histoire de la civilisation ?

La conscience chrétienne, au surplus, n'avait-elle pas vainement dénoncé comme la cause profonde les malheurs de l'humanité ce réalisme politique qui distingue deux ordres radicalement hétérogènes de relations humaines, l'un celui des rapports individuels de personne à personne où l'honnêteté est recommandée et la sainteté tolérée, l'autre celui des rapports collectifs de classe à classe, de nation à nation,

d'empire à empire, où la bienveillance et la générosité sont moquées comme des faiblesses sans virilité et où l'art de réussir ne connaît d'autre règle qu'un habile mélange de ruse et de violence? C'est cette doctrine malfaisante d'une double vérité de l'homme, l'une spiritualiste, l'autre naturaliste, que le tribunal de Nüremberg a solennellement flétrie et rejetée. Comment le jugement chrétien ne serait-il pas d'accord avec l'espérance des peuples? Comment ne saluerait-il pas dans cette réconciliation de la justice avec la force le passage à travers l'histoire de l'Ange même du Seigneur?

Et pourtant pour se réjouir à plein cœur des sentences de Nüremberg, il faudrait se boucher les yeux à la face d'ombre de l'événement et se fermer les oreilles à la voix de cette théologie pessimiste de l'histoire dont la tension avec la théologie optimiste déchire et crucifie la conscience chrétienne si elle s'engage dans l'interprétation des choses du temps.

Comment ne pas redouter, en effet, qu'une justice humaine qui prétendrait en ce monde à un absolu de pureté ne voie bien vite confondre et abaisser son orgueil? Il ne faudrait tout de même pas révérer une tour de Babel comme si elle était une Jérusalem céleste. Ce tribunal n'était-il pas, en effet, divisé contre lui-même? Qui oserait dire que les juges soviétiques en grande tenue militaire et les juges occidentaux en robes de clercs ont délibéré et décidé au nom des mêmes valeurs spirituelles? Leur désaccord a d'ailleurs été public et les premiers ont blâmé l'indulgence d'un verdict qui dose des responsabilités individuelles et prononce trois acquittements. Le marxisme trop décidé des uns, le libéralisme trop indécis des autres ne donnent pas à l'idée de justice le même contenu. Il serait donc naïf de se réjouir de l'imaginaire naissance d'une morale universelle unanimement reconnue.

En outre, les nations au nom desquelles a été rendue la justice de Nüremberg sont-elles sans péché devant l'histoire? Le nazisme, au temps de sa splendeur, n'a-t-il pas rencontré dans les capitales mêmes des justiciers d'aujourd'hui ces complicités de la peur ou du calcul qui ont rendu la guerre fatale d'abord, plus longue et, par conséquent, plus affreuse ensuite? La bombe atomique n'a-t-elle pas transformé en gigantesques fours crématoires des villes japonaises où ont flambé d'un coup des peuples innocents de

femmes et d'enfants? Les attentats contre la liberté des petits, les déportations de résistants, les migrations forcées de peuples entiers ont-ils disparu de la face de la terre depuis la chute de l'hitlérisme?

Si les vainqueurs de cette guerre ont jugé au nom de valeurs qu'ils se hâtent de mépriser pour ne pas compromettre l'efficacité de leur politique, comment alors pourraient-ils convaincre ceux qui, en Allemagne ou hors d'Allemagne, ne voient dans les mystiques du droit qu'un mythe de l'hypocrisie? Il n'est pas nouveau sous le soleil qu'un vainqueur se paie le luxe d'avoir pour lui, par surcroît, la morale éternelle à la manière de M. Jourdain qui, une fois parvenu, a les moyens de se payer un professeur de maintien. Et voici confirmée la hideuse philosophie que l'on croyait ruinée : d'un côté, dira-t-elle, il y avait un immoralisme cynique qui avait la fière impudeur de s'avouer lui-même, de l'autre un immoralisme pharisien qui se fardait de vertu, mais au fond une volonté de puissance aux prises avec une volonté de puissance.

Découvrant qu'un bien menteur corrompt la substance humaine autant qu'un mal avoué, une théologie pessimiste de l'histoire interrogera l'avenir avec tremblement; elle soupçonnera que désormais, dans les guerres futures, il ne sera plus question de traiter avec les chefs des peuples vaincus : comme aux temps assyriens, innocents ou coupables, ils seront dédiés en victimes aux dieux sanglants du vainqueur. Une croyance, superstitieuse ou sacrée, peu importe, veut que la proximité de la mort donne même aux âmes les plus noires une sorte d'instinct prophétique. « Les bolcheviks vous pendront »; ont hurlé au bord de la trappe de leur supplice les tragiques agonisants de Nüremberg.

❧

Cette incertitude d'un avenir inconnu ne paralysera pas notre jugement. Il est bien vrai que l'histoire des hommes a ceci de mystérieux que les origines premières et les conséquences dernières échappent à notre intelligence faite pour connaître l'entre-deux et non les commencements et les fins. Une théologie optimiste nous ferait oublier nos limites; elle confondrait l'aventure nazie avec un drame semblable à ceux que compose pour le théâtre l'ingéniosité des auteurs; au dernier acte, la grandeur du châtiment répondrait avec exactitude, comme dans Richard III *ou* Rodogune, *à la gran-*

deur du forfait. Elle attesterait une harmonie providentielle bien consolante : la dispersion des cendres de ceux qui ont voulu détruire par le feu des humanités entières. Mais c'est une croyance fictive et toute de théâtre d'imaginer que la punition exemplaire des coupables résout le problème du mal et réconcilie automatiquement l'histoire avec Dieu.

Une théologie désespérément pessimiste serait aussi une triste démission : de ce que la justice des hommes succombe le plus souvent au péril du pharisaïsme il ne s'ensuit pas que l'effort humain vers la justice soit sans valeur aucune. A force de désespérer de l'homme, le pessimisme finit par se rendre complice des attentats contre l'homme. A Nüremberg, rendue plus émouvante par les impuretés et les contradictions parmi lesquelles elle se débattait, une justice humaine renouvelée a paru, fragile, enveloppée, ambiguë comme tout bourgeon qui s'essaie à vivre dans un monde hostile : car tout s'acharne contre cette justice neuve, tout conspire à la défigurer dans un monde où on est si clairvoyant et si implacable pour les crimes des vaincus, ou du moins des vaincus inutilisables, mais si aveugle ou si complaisant aux vices des puissants. Et pourtant, cette justice bégayante est une promesse que nous n'avons pas le droit de calomnier au nom d'une loi de tout ou rien qui, parce qu'elle est inhumaine, ne saurait être divine.

La vérité est que de la justice de Nüremberg peuvent sortir le meilleur ou le pire. Précisément parce qu'elle est un progrès, que tout progrès acquis dans la vie de chaque homme comme dans celle de l'humanité devient l'occasion d'une option par où s'exaspèrent l'un par l'autre l'appel du bien et le vertige du mal. Des châtiments de Nüremberg un nouveau nazisme peut tirer des raisons de se choisir, comme les démons de l'Écriture, sept fois plus méchant que le premier. La même justice peut aussi donner un premier branle aux bonnes volontés fraternelles qui bâtiront un monde plus humain. Parier pour le bien donc contre le pessimisme, mais dans un esprit de risque donc contre l'optimisme, tel est pour le chrétien temporellement engagé le style inconfortable que prennent dans l'action, la croyance et la confiance en Dieu.

CHRISTIANUS.

ÉGLISE ET CHRÉTIENTÉ

ÉTIENNE GILSON, de l'Académie française. — *Un gomor de manne.*

Sous un titre peu familier, bien que ou parce que pris à l'Ancien Testament, et sous couleur de confronter la prudence de Bossuet à la sagesse de Moïse, c'est la tradition de l'Église touchant la distribution des biens qu'étudie ici Ét. Gilson, dont tous nos amis féliciteront l'Académie française d'avoir, après tant d'autres Instituts étrangers, reconnu le mérite.

J. TONNEAU, O. P. — *Charité et ordre social.*

Le débat ici va s'élargir à toute structure sociale, encore sous l'impulsion déjà ancienne, il est vrai, de laïcs, ce que l'auteur souligne avec joie. Cet auteur, un clerc, après avoir montré les gains positifs nés de cette discussion, énonce avec pertinence, sur le thème de « Grâce et Nature », quelques distinctions qui veulent acheminer à une solution.

Le Congrès national de la J.O.C. souffrante,
par RENÉ DELISSALDE.

LIVRES

AZIMUTHS

UN GOMOR DE MANNE

Bossuet conçoit l'Église comme composée de pauvres et de riches. Leur présence n'y est pas un accident; on dirait plutôt qu'ils sont essentiels à sa structure, car de quoi se composerait-elle si les uns ou les autres venaient à manquer ?

Il y a des riches, et non seulement il y en a, mais il faut qu'il y en ait.

> Si tout le monde était pauvre, qui pourrait soulager les pauvres et les aider à soutenir le fardeau qui les accable ?

Surprenante parole, qu'il faut pourtant entendre à la rigueur. Elle ne signifie pas d'abord que les riches soient nécessaires afin que puisse être exercée la précieuse vertu de charité. Elle ne signifie pas non plus, et bien moins encore, que les riches soient nécessaires pour changer les pauvres en riches. Bossuet ne croit pas qu'une société de riches soit possible, parce que, si personne ne manquait de rien, personne n'aurait de trop. Bossuet veut dire exactement que, puisqu'il y a des pauvres, il faut des riches pour que les pauvres puissent subsister. Car il est bien vrai que l'Église se compose de pauvres et de riches, mais non pas du tout qu'ils y soient de droit égal. « Les riches ne sont dans l'Église que pour les pauvres », l'esprit du christianisme « ne souffre les riches que pour assister les pauvres ». Telle est la doctrine, et elle est claire, mais elle peut être interprétée en deux sens différents selon l'intention qu'on lui prête : impose-t-elle simplement aux riches un devoir envers les pauvres, ou confirme-t-elle en outre l'existence de droit d'une société qui comprendra toujours des riches, puisque, sans eux, les pauvres ne sauraient subsister ?

Nous lisons aujourd'hui en sociologues, et la tête pleine de doctrines politiques, des textes écrits par des théologiens qui pensaient surtout à l'Écriture. Une histoire domine ces textes et les inspire : celle de la manne dans le désert. Car il y eut jadis au monde un peuple de pauvres, c'est le peuple d'Israël, pour qui Yahweh fit pleuvoir la manne dans le désert. Moïse dit aux Hébreux :

Voici ce que Yahweh a ordonné : Que chacun de vous en ramasse ce qu'il faut pour sa nourriture, un gomor par tête, suivant le nombre de personnes; chacun en prendra pour ceux qui sont dans sa tente.

Ainsi fut fait. On ramassa la manne, les uns plus, les autres moins, mais on la mesura au gomor, si bien que la ration fut la même pour tous,

et celui qui en avait ramassé beaucoup n'avait rien en trop, et celui qui en avait ramassé peu n'avait rien en moins.

Comme on pouvait s'y attendre, il y eut des épargnants, mais Yahweh découragea l'épargne. La manne ne se gardait même pas jusqu'au matin! Ainsi vécut pendant quarante ans, dans le désert, un peuple sans richesse ni misère, où chaque famille disposait chaque jour d'un gomor de manne pour chaque personne, le gomor étant, soit dit pour les curieux que ces problèmes intéressent, la dixième partie de l'épha (Exod., XVI, 16-36).

Comment définir une telle condition sociale? Saint Paul va nous le dire. Lorsque l'apôtre écrivait sa deuxième Épître aux Corinthiens, il y avait longtemps que la manne avait cessé de tomber, un nouveau régime social avait prévalu, sans que Yahweh s'y fût opposé, et la jeune Église du Christ comptait des riches et des pauvres parmi ses membres. Saint Paul ne leur imposa rien, mais il leur donna un « conseil », sachant d'ailleurs qu'eux-mêmes en avaient déjà formé le dessein. Il ne leur conseilla même pas d'imiter en cela Jésus-Christ, qui de riche s'est fait pauvre pour secourir notre pauvreté, mais, simplement, d'égaliser les situations. Que nul ne se ruine pour soulager les autres, que tout se fasse plutôt *ex aequalitate, ut fiat aequalitas* :

Car il ne faut pas qu'il y ait soulagement pour les autres et

détresse pour vous, mais égalité. Dans la circonstance présente, votre superflu supplée à ce qui leur manque, afin que pareillement leur superflu pourvoie à vos besoins, en sorte qu'il y ait égalité, selon qu'il est écrit : Celui qui avait recueilli beaucoup n'avait rien de trop, et celui qui avait peu recueilli ne manqua de rien (II Cor., VIII, 7-15).

Cette fois, le mot est prononcé : un peuple sans riches ni pauvres qui rétablit volontairement et par charité l'état économique où Dieu lui-même maintint, quarante ans durant, les Hébreux dans le désert : l'égalité.

Ce dont saint Paul s'est souvenu, Bossuet ne l'a pas oublié. On se tromperait grandement en pensant qu'il se soit complu au spectacle des effrayantes inégalités sociales de son temps, qui ne différait d'ailleurs que peu du nôtre. Il admet les riches parce qu'il en faut pour secourir les pauvres, mais pourquoi les pauvres, ou, comme nous dirions plutôt, les miséreux? Qu'on relise ses notes rapidement esquissées, en vue du sermon qu'il devait prêcher, en 1659, à l'Hôpital général de Paris :

Leurs murmures justes. Tous formés d'une même boue. Description de cette différence. Nul moyen de justifier cette conduite, sinon en disant que Dieu a recommandé les pauvres aux riches, et leur a assigné leur vie sur leur superflu : *ut fiat aequalitas*, dit saint Paul.

Prenons bien garde au sens exact de ces paroles. Bossuet ne dit pas que son idéal social soit un peuple de pauvres que secourront des riches, mais que la seule manière d'expliquer que Dieu tolère l'existence des pauvres et de si criantes inégalités sociales, c'est qu'il impose en même temps aux riches le devoir de les égaliser par la charité. Moïse, saint Paul, Bossuet, trois témoins de la volonté de Dieu, dont le premier seul, directement appuyé par la toute-puissance divine elle-même, a su se faire obéir.

C'est même ce qui nous inquiète, lorsque nous voyons comment leurs lecteurs modernes entendent leurs paroles. A les prendre à la lettre, écrivait il n'y a pas si longtemps un de leurs commentateurs,

on aurait le droit de dire que, seules, l'éminente dignité des pauvres dans l'Église et la dette due par les riches à cette éminente dignité, justifient aux yeux de Bossuet ce phénomène qu'est la pauvreté;

entre la pensée de Bossuet et la dialectique révolutionnaire, il n'y a d'autres barrières que ces vérités-là [1].

Que de subtiles embûches dans ces paroles! Car si l'on prend au pied de la lettre celles de Bossuet, en quoi sont-elles moins révolutionnaires que les autres ? Supposons que ses auditeurs les eussent prises à la lettre, à commencer par un Louis XIV soudainement métamorphosé en saint Louis et suivi en cela par une noblesse brusquement touchée de la grâce, quelle révolution pour ce Grand Siècle qu'une charité chrétienne nivelant librement les fortunes : *ut fiat aequilitas!*

Sans doute, dira-t-on, mais Bossuet n'était pas assez simple pour croire qu'on le prendrait à la lettre. Concédons-le, mais faut-il concéder pour autant qu'il ne pensait pas qu'on dût le prendre à la lettre ? S'il s'agit de doctrine, c'est toute la question. Or il s'agit ici de doctrine. Bossuet sait fort bien

l'infinité de péchés où la pauvreté engage : péchés inconnus, incestes pour n'avoir point de lits, et autres abominations.

Bossuet ne dit pas qu'il faut que quelques riches aient une large marge de superflu, afin qu'ils puissent soulager la misère d'un grand nombre de pauvres sans renoncer eux-mêmes à tout superflu, mais il dit que les murmures des pauvres sont justes, que tous les hommes sont formés de la même boue, c'est-à-dire égaux, et qu'on ne saurait comment justifier une telle rupture de l'égalité primitive, si la charité chrétienne n'avait charge de la rétablir. Bossuet n'érige aucune barrière contre la dialectique révolutionnaire, il propose une révolution religieuse dont les conséquences sociales seraient telles qu'elle semblerait utopique au marxisme russe d'aujourd'hui.

Il est pourtant exact, et c'est ce qu'il importe de bien comprendre, que si féconde qu'elle dût être en conséquences sociales, la révolution dont on ne sait même pas si Bossuet l'imagine, mais dont il formule du moins le principe, est essentiellement une révolution religieuse et nullement une révolution sociale. C'est celle à laquelle on a dû

1. G. Goyau, *L'épanouissement social du Credo*, Paris, Desclée de Brouwer, 1931, p. 5.

ces groupes communautaires, qu'ont décrits avec une telle précision les Actes des Apôtres (II, 42-47, et IV, 32-35), et dont les faillites économiques trop aisément prévisibles attestent suffisamment l'authenticité religieuse. Au « tout est commun entre nous, sauf les femmes », de Tertullien (Apol., XXXIX), il restait un perfectionnement à apporter, la suppression des femmes, ensuite de quoi, les femmes rendant la pareille aux hommes, un communisme monastique parfait pouvait prospérer; mais il devait s'agir alors de « communautés religieuses », comme l'on dit sans toujours penser à ce que « communauté » veut dire, non d'une société communautaire universelle vivant naturellement en « état de perfection ». C'est même pourquoi le problème de l'organisation juste des sociétés temporelles se trouve inévitablement posé. Il l'est pour le prédicateur de l'Évangile non moins que pour le révolutionnaire, car si les murmures des pauvres sont « justes », il convient de leur faire droit, et si l'on sait « l'infinité de péchés » où la misère engage, il faut mettre un terme à cette misère. S'en remettra-t-on indéfiniment, pour arrêter le pullulement du mal, à l'inefficace prédication d'une charité qui se refuse ? Bossuet se l'est demandé. Dans ce *Panégyrique de saint François d'Assise* où il a si magnifiquement exalté le triomphe de la folie de la croix sur la sagesse de ce monde, montré dans la pauvreté

non point un mal particulier, mais un abîme de tous les maux, et l'assemblage de toutes les misères qui affligent la vie humaine,

la pensée semble avoir effleuré son esprit, que ce pauvre, dont le prophète David dit à Dieu qu'on le lui abandonne : *Tibi derelictus est pauper* (Ps. IX, 35), pourrait peut-être avoir après tout un droit. Reprenant une doctrine qui lui vient des Pères de l'Église, et sur laquelle on pourrait accumuler une longue suite de témoignages autorisés, il en arrive à proposer des thèses devant lesquelles lui-même recule, à mesure qu'il les énonce avec d'infinies prudences, mais qu'il énonce cependant. Écoutons-le :

Je dis donc, ô riches du siècle, que vous avez tort de traiter les pauvres avec un mépris si injurieux. Afin que vous le sachiez, si nous voulions monter à l'origine des choses, nous trouverions peut-être qu'ils n'auraient pas moins de droit que vous aux biens que vous possédez.

Que veut-il dire ? Pourquoi ne pas monter en effet à l'origine des choses ? Et, si l'on y monte, pourquoi ne pas dire tranquillement que les pauvres ont autant de droit que les riches aux biens que ceux-ci possèdent ? Bossuet y vient d'ailleurs :

La nature ou plutôt, pour parler plus chrétiennement, Dieu, le Père commun des hommes, a donné dès le commencement un droit égal à tous ses enfants sur toutes les choses dont ils ont besoin pour la conservation de leur vie. Aucun de nous ne peut se vanter d'être plus avantagé que les autres par la nature. Mais l'insatiable désir d'amasser n'a pas permis que cette belle fraternité pût durer longtemps dans le monde. Il a fallu venir au partage et à la propriété, qui a produit toutes les querelles et tous les procès : de là est né ce mot de mien et tien, cette parole si froide, dit l'admirable saint Jean Chrysostome; de là cette grande diversité de conditions, les uns vivant dans l'affluence de toutes choses, les autres languissant dans une extrême indigence. C'est pourquoi plusieurs des saints Pères ayant eu égard et à l'origine des choses et à cette libéralité générale de la nature envers tous les hommes, n'ont pas fait de difficulté d'assurer que c'était en quelque sorte frustrer les pauvres de leur propre bien, que de leur dénier celui qui nous est superflu.

Cet « en quelque sorte » est admirable, mais ne le portons pas au compte des Pères, et rendons à Bossuet ce qui appartient à Bossuet! Saint Ambroise ne faisait pas tant de façons pour dire que la rupture de la communauté primitive est due à l'avarice : *avaritia possessionum jura distribuit*, et pour tirer de là les conséquences qui s'imposent :

Ce n'est pas de ton bien que tu accordes à l'indigent, mais du sien que tu lui rends; car c'est un bien commun, donné à l'usage de tous, que tu usurpes tout seul. La terre est à tous, non aux riches [2].

Sur quoi l'on fait observer à bon droit que les Pères n'en affirment pas moins la légitimité de la propriété privée. Rien n'est plus exact. Comment chacun ne posséderait-il pas légitimement, donc à titre de propriété privée, la part de biens qui lui revient sur ce que Dieu met à la disposition de tous ? Mais Bossuet en tire une tout autre conséquence. Prévoyant une certaine inquiétude parmi les Messins rentés

2. On trouvera ces textes, et d'autres, dans M. B. Schwalm, art. « Communisme », Vacant-Mangenot, *Dict. de Théol. cath.*, t. III, p. 582.

auxquels il s'adresse, ce grand orateur à qui la folie de la croix n'ôte jamais la prudence, ajoute aussitôt :

> Je ne veux pas dire par là, mes frères, que vous ne soyez que les dispensateurs des richesses que vous avez; ce n'est pas ce que je prétends. Car ce partage des biens s'étant fait d'un commun consentement de toutes les nations, et ayant été autorisé par la loi divine, vous êtes les maîtres et les propriétaires de la portion qui vous est échue.

Soupir de soulagement dans l'auditoire! Mais c'est au tour de Bossuet lui-même d'être inquiet. N'est-il pas allé un peu loin ? N'a-t-il pas dit lui-même que plusieurs Pères « n'ont pas fait difficulté » de soutenir que c'est *en quelque sorte* frustrer les pauvres de leur propre bien que de leur dénier notre superflu ? Il s'en souvient :

> Gardez-vous bien de croire qu'ils aient tout à fait perdu ce droit si naturel qu'ils ont de prendre dans la masse commune tout ce qui leur est nécessaire.

Cette fois encore, que veut dire Bossuet ? Entend-il vraiment par là que des hommes pourvus d'un droit par la nature, ou, ce qui ne le diminue sans doute pas, par Dieu, et dépouillés ensuite de ce droit par l'avarice, ont vu ce déni de justice, qu'est l'institution de la misère par un « commun consentement de toutes les nations », finalement sanctionné par Dieu lui-même ? Permis, assurément, mais « autorisé » ? On lit au livre de Josué (XIII-XVIII), comment Yahweh régla lui-même le partage de la Terre Promise, mais ce que le texte sacré répète vingt fois, c'est que le partage se fit proportionnellement au nombre des familles. En quoi cette autorisation d'une propriété privée justement distribuée couvre-t-elle la répartition des biens, à Metz, en 1652 ? Ce roman historico-sociologique digne de Rousseau n'est pas simplement fantaisiste, il est incohérent, et la preuve en est que, pour une fois, Bossuet ne sait plus comment s'exprimer. Même si trop d'entre eux ne peuvent plus l'exercer, les hommes ne peuvent avoir gardé ce droit « si naturel » qu'intact ou l'avoir tout à fait perdu. Nous ne demandons même pas comment des hommes pourraient perdre par leur péché un droit naturel, et non pas seule-

ment son exercice, nous demandons simplement comment ils peuvent ne pas l'avoir gardé tout entier s'ils ne l'ont pas « tout à fait perdu » ? A moins d'admettre que Bossuet sombre ici dans l'incohérence, on reconnaîtra sans doute sa vraie pensée sous l'embarras des formules. L'avarice a fait son œuvre; les criantes inégalités économiques sont là, avec la misère et l'infinité de péchés qu'elles entraînent; alors que tous les hommes ont droit à quelque chose, certains d'entre eux regorgent de superflu pendant que d'autres n'ont rien; à ceux-ci, dit Bossuet,

j'avoue que Dieu n'a donné aucun fonds en propriété,

mais ils n'ont pas tout à fait perdu leur droit, parce qu'ils ont gardé, non pas celui de se faire restituer par les riches le gomor de manne qui leur est nécessaire pour vivre ni, moins encore, le droit de se faire eux-mêmes justice, mais celui de recevoir libéralement des privilèges de l'avarice la part de manne strictement requise pour les empêcher de mourir de faim. Sous cette forme et dans cette mesure, les pauvres n'ont pas *tout à fait* perdu leur droit.

S'il en est bien ainsi, le sens de la doctrine devient clair; mais à partir de quel moment, depuis le temps de saint Paul, l'Église a-t-elle renoncé à l'*ut fiat aequalitas*? L'erreur de raisonnement commise par Bossuet est manifeste, ceux qui l'ont commise après lui sont sans nombre et ils abondent encore de nos jours. Elle consiste à confondre le droit de propriété privée avec le droit de posséder à titre de propriété privée tout ce que l'on peut acquérir. Ceux mêmes qui citent à longueur de colonnes les textes des Pères sur l'usurpation des biens communs par l'avarice, ou, comme « plusieurs » le disent, par le péché originel, se hâtent d'ajouter que les mêmes Pères ne condamnent pourtant ni le droit de propriété privée, ni la possession des richesses, comme si la deuxième thèse venait limiter la première. Il n'en est rien et c'est bien plutôt le contraire qui serait vrai. *Parce que* les biens sont communs à tous de droit naturel, ou de droit divin, chacun a droit à la propriété privée et il est inadmissible qu'un seul homme ne possède rien. Assurément, certains se trouvent avoir plus que d'autres, et il n'y a aucun mal à cela, mais le fait qu'ils

aient légitimement ramassé plus d'un gomor de manne ne les dispense pas de remplir de leur superflu la mesure du voisin qui reste à moitié vide. Bossuet avait grandement raison de dire à ses auditeurs qu'il n'entendait pas les dépouiller du droit de propriété privée, dont la racine est en effet de droit naturel, c'est-à-dire, pour un chrétien, de droit divin, mais rien ne l'autorisait à assurer les nobles et bourgeois de Metz, assemblés pour l'entendre, que la nature et Dieu leur garantissaient le droit à la propriété privée de la portion qui leur était échue. La nature et Dieu donnent aux hommes la propriété privée de ce dont ils ont besoin pour vivre, et il arrive trop souvent que la rapacité de certains hommes en prive les autres; pour ce qui est du reste, s'il est vrai que la portion qui leur est échue leur est en effet garantie, ce n'est ni par Dieu ni par la nature, c'est par la loi. Ce que la loi garantit, elle peut décider de ne plus le garantir. La loi que les hommes ont faite, parce qu'elle leur semblait juste, ils peuvent la défaire pour la remplacer par une plus juste ou, simplement, pour empêcher que ce qui fut juste en de certaines circonstances devienne injuste en survivant aux circonstances qui l'ont un temps justifié. La propriété privée reconnue à certains par la loi peut être limitée par la loi pour que d'autres reçoivent enfin celle à laquelle ils ont droit et dont ils sont pourtant dépourvus. Personne n'a naturellement droit à deux gomors de manne tant que certains n'en ont pas un. Bref, le droit de propriété privée ne saurait avoir pour effet de stabiliser et consacrer les privilèges économiques de certains hommes, lorsque l'effet patent de ces privilèges est de dépouiller d'autres hommes de ce droit.

Lorsque Bossuet prêche l'Évangile, il est infaillible, et il parle alors avec une magnifique audace, mais lui-même semble ne pas s'apercevoir que si la fonction du prédicateur n'est pas celle du tribun révolutionnaire, elle n'est pas non plus de consacrer des injustices sociales, si vénérablement établies soient-elles. Lorsqu'il apostrophait, dans son Carême du Louvre de 1662, les nobles insensibles à la misère du peuple, non seulement il avait raison de le faire, mais il avait raison de les inviter à la charité et non d'appeler le peuple à la révolte :

Ils tremblent devant vous, ils sont honteux de leur misère, accou-

tumés à la surmonter par un travail assidu. C'est pourquoi ils meurent de faim. Oui, messieurs, ils meurent de faim dans vos terres, dans vos châteaux, dans les villes, dans les campagnes, à la porte et aux environs de vos hôtels : nul ne court à leur aide.

Ainsi donc, qu'

au milieu de tant de plaisirs et de tant d'excès, une infinité de familles meurent de faim et de désespoir,

voilà, selon Bossuet, une

vérité constante, publique, assurée.

Pourtant, sauf la charité, il ne propose aucun remède, et il a raison, car celui qui prêche la parole de Dieu n'est pas là pour prescrire aux hommes les lois sociales qui doivent assurer un régime temporel juste, mais pour dénoncer les abus qui corrompent tout régime temporel quel qu'il soit. Et ces abus qui ont leur source profonde dans le cœur de l'homme étant toujours les mêmes, c'est donc toujours le même remède que Dieu leur prescrit par la bouche de ses ministres. Que les ministres de Dieu refusent de sortir de leur rôle pour combattre des lois injustes qu'ils n'ont pas faites et dont ils ne sont pas responsables, il faut les en louer, mais on doit les louer plus encore lorsque avec le même scrupule et la même prudence, ils refusent d'accorder à la loi humaine un caractère sacré dont Dieu même ne l'a pas revêtue.

Ce n'est pas que le ministre de la parole de Dieu ne puisse désirer le changement de lois qu'il juge mauvaises, seulement il lui faut alors descendre de sa chaire et ne plus parler en saint, comme fit saint Thomas More lorsqu'il écrivit son *Utopie*, ni en évêque, comme fit Fénelon lorsqu'il écrivit *Télémaque*. Combien de fois ne s'est-on pas étonné qu'un saint et un évêque aient pu écrire de telles œuvres, où tout se passe à peu près comme si le christianisme n'existait pas! Admirons plutôt leur sagesse de ne pas avoir compromis le christianisme dans leurs rêves de réformateurs et de ne pas l'avoir engagé dans l'organisation temporelle d'un monde dont il n'est pas.

Pourquoi Thomas More eût-il cherché dans les enseignements de l'Église de quoi déterminer la couleur ou le tissu des vêtements dont usent ses Utopiens ? Pourtant, comment

ne pas sentir, à maint détail de son œuvre, le souvenir latent des idées chrétiennes qui l'inspirent ? Une communauté des biens, mais non point celle des femmes et des enfants; le travail obligatoire pour tous; la haine du luxe et cette simple distribution des ressources naturelles qui permet au père d'aller prendre chaque jour, dans les greniers publics, ce dont il a besoin pour lui et pour les siens, tout s'inspire ici d'un idéal de simplicité moyenne dont la source est évidente. Comme il était superflu d'amasser dans le désert une manne dont on était sûr de ne pas manquer le lendemain, il l'est de demander en Utopie plus que le nécessaire, car l'abondance à venir y est toujours assurée. Avec la même aisance, Fénelon charge Mentor de construire Salente dans les nuées. On n'y parle guère de l'éminente dignité des pauvres, car personne ne l'est, et ce n'est pas la charité, mais la justice sévère qui préside dans ce port au milieu des nations. Des richesses, certes, mais aucun luxe, et des classes sociales, mais dont tous les membres sont vêtus de la même laine :

Mentor, semblable à un habile jardinier qui retranche dans ses arbres fruitiers le bois inutile, retranchait le luxe qui corrompait les mœurs : il ramenait toute chose à une noble et frugale simplicité.

Chose étrange, ce rêveur, qui pourrait si aisément accorder la richesse aux créatures de son imagination, ne leur concède pourtant qu'une uniforme médiocrité conquise au prix d'un labeur assidu.

Ils auront du pain, à la vérité, et assez largement, mais ils n'auront que du pain.

Terre promise assurément, pour le paysan décrit par La Bruyère, que celle où lui et les siens sont assurés de ne pas mourir de faim! Mais qu'il n'espère pas davantage! Les membres des classes supérieures eux-mêmes n'auront guère plus :

Il ne faut permettre à chaque famille, dans chaque classe, de pouvoir posséder que l'étendue de terre absolument nécessaire pour nourrir le nombre de personnes dont elle sera composée. Cette règle étant inviolable, les nobles ne pourront point faire d'acquisitions sur les pauvres; *tous auront des terres, mais chacun en aura fort peu*, et sera excité par là à la bien cultiver.

Limiter l'extension de la propriété pour assurer à tous la

jouissance effective de ce droit, le roi auquel s'adressait Bossuet eût peut-être été sagement inspiré d'écouter au moins les conseils de Fénelon, car ce roi qui a voulu être roi tout seul,

attendez la moindre révolution : cette puissance monstrueuse, poussée jusqu'à un excès trop violent, ne saurait durer; elle n'a aucune ressource dans le cœur des peuples; elle a lassé et irrité tous les corps de l'État; elle contraint tous les membres de ce corps de soupirer après un changement.

La prophétie de Fénelon s'est réalisée. Un roi qui,

dans sa vaine prospérité, ne trouvait pas un seul homme assez hardi pour lui dire la vérité,

n'a trouvé,

dans son malheur, aucun homme qui daigne ni l'excuser, ni le défendre contre ses ennemis.

Mais le roi seul était-il en cause? Cet état, où l'accumulation des richesses superflues est interdite à tous, si bien que l'excellence n'y crée point de privilège et que le noble n'y puisse faire d'acquisition sur les pauvres, est-il aujourd'hui réalisé?

Pour vaincre le socialisme, disait Solovief, il faut avoir compris la vérité du socialisme.

Peut-être n'est-il pas trop tard pour reconnaître dans cette vérité du socialisme une vieille vérité chrétienne qui remonte au moins à saint Paul : *ut fiat aequalitas*. A moins qu'elle ne remonte jusqu'à Moïse : un gomor de manne pour chaque homme, et que personne n'en ait jamais ni en plus ni en moins.

Il est vrai que le gomor s'est perdu; mais, nous l'avons dit, c'était la dixième partie de l'épha, on devrait pouvoir en refaire un autre. Il est vrai, surtout, qu'en ce temps-là Dieu gouvernait directement son peuple par Moïse, et nous ne saurions demander à l'Église de remplir les gomors vides avec l'excédent de ceux qui sont trop pleins. Elle le pourrait, si Yahweh l'en chargeait, car elle disposerait alors des sanctions foudroyantes qui assurèrent jadis l'exé-

cution des ordres de Moïse. Mais nous vivons sous une autre loi, qui nous enjoint de laisser à César ce qui lui appartient. Laissons-le-lui donc. Pourtant, lorsque César annonce son intention d'ôter neuf gomors de manne à un homme qui en a dix, pour que neuf autres hommes puissent en avoir chacun un, ne crions pas trop vite que le droit de propriété privée est en péril, car les neuf qui reçoivent chacun un gomor sont d'une opinion toute différente et leurs « murmures justes » ont droit d'être entendus.

Certains s'inquiètent d'une telle doctrine, comme si elle menaçait d'éliminer ces pauvres dont la dignité dans l'Église est si haute et, avec eux, la charité même. C'est faire grande confiance à la prudence humaine. Il restera toujours des pauvres parmi nous, et il n'est d'ailleurs pas certain que la charité la mieux entendue envers la misère ne soit pas l'inflexible volonté d'une justice qui peut seule en combattre les causes. Quelque solution politique, économique ou sociale que l'on trouve pour ce problème, il est certain d'avance qu'aussitôt appliquée, elle sera remise en question. Sauf dans l'imagination de rêveurs oublieux de la nature humaine, il n'existera jamais de société où la juste distribution des biens soit si automatiquement garantie qu'elle rétablisse d'elle-même son équilibre toujours menacé. Nous entrons peut-être dans une ère où la prédication du redressement des injustices sociales par la charité privée devra se compléter par la prédication d'une charité qui ne serait autre que la volonté de justice sociale. La charité ne change pas de nature pour charger des institutions collectives et, au besoin, légales, d'accomplir ce dont l'initiative privée s'avère incapable. Pour craindre ainsi de jamais manquer de matière, cette plus féconde des vertus chrétiennes manquerait-elle aujourd'hui d'invention ?

Saint Augustin, du moins, n'éprouvait pas ces craintes[3]. De ce que l'Écriture constate, comme un fait, qu'il y aura toujours des pauvres parmi nous, l'évêque d'Hippone ne conluait pas qu'il fallût entretenir des pauvres pour pouvoir exercer les œuvres de miséricorde. Donner du pain à ceux qui ont faim est bien, mais il serait meilleur que per-

3. S. Augustin, *In Epist. Joannis ad Parthos*, tr. VIII, 4, 5; *Patr. lat.*, t. 35, col. 2037-2039.

sonne n'eût faim. Vêtir ceux qui sont nus est excellent, mais mieux vaudrait que tous eussent des vêtements et qu'il ne fût plus nécessaire de vêtir personne! Supprimons la misère, les œuvres de miséricorde deviendront inutiles, mais la charité n'en sera pas éteinte pour cela, ni sa flamme amoindrie. Qui croira que l'amour du prochain dans le Christ exige la misère de celui que nous aimons? Tout au contraire, on n'en aime que mieux l'homme heureux à qui l'on ne saurait que donner. Du moins sommes-nous alors certains de l'aimer lui-même pour lui-même et non comme une occasion d'exercer notre propre bienfaisance. Saint Augustin n'a pas attendu Nietzsche pour dénoncer ce qu'un certain goût d' « être bon pour les pauvres » peut receler parfois de « volonté de puissance ». Si l'on donne à un pauvre, observe-t-il, ce peut être par un désir secret de l'humilier et de le dominer, afin de se l'assujettir. Ce qu'il faut vouloir pour celui qu'on aime, c'est qu'il soit notre égal. Depuis le temps où Moïse ne permit aux Juifs de ramasser chaque jour dans le désert que la quantité de manne nécessaire à chaque famille, en passant par l'*ut fiant aequales* de saint Paul jusqu'à l'*opta aequalem* de saint Augustin qui lui fait écho, une même veine semble courir, que Bossuet lui-même n'a pas complètement tarie. Le temps n'est-il pas venu, pour les chrétiens, de la rouvrir? Ce n'est leur demander que de rester eux-mêmes et, chrétiens, de vouloir une civilisation chrétienne. Toute civilisation est chrétienne, qu'elle qu'en soit la forme, qui veut la justice pour l'amour du Christ.

ÉTIENNE GILSON.

CHARITE ET ORDRE SOCIAL

Un débat, quelque peu ancien déjà, sur la justice et la charité, s'est assoupi sans avoir abouti à une conclusion décisive. Mais il n'a pas été vain et il demeure actuel. Les réflexions qui suivent voudraient marquer d'une part les gains positifs nés de la discussion et d'autre part énoncer quelques distinctions et fournir quelques éclaircissements en vue d'une solution satisfaisante.

I. — Gains positifs

Remise en valeur de la charité.

Le premier gain, le plus précieux, consiste dans une remise en valeur de la charité chrétienne. Il en était besoin. Cette vertu d'usage quotidien et qui intervient dans les démarches les plus ordinaires de la vie a subi la disgrâce commune aux personnages trop familiers : on ne fait plus d'effort pour pénétrer son originalité propre et on se contente de la définir, ou plutôt de la signaler, par ses gestes les plus banals et les moins révélateurs. Écoutez le chrétien moyen confessant ses fautes : il s'accuse volontiers d'avoir manqué à la charité, et cela veut dire le plus souvent qu'il a manqué de patience, d'affabilité, ou qu'il a commis quelque péché de médisance injuste ou de calomnie. Passons aux œuvres de charité : vous voyez la cornette de la Sœur garde-malade ou servante des pauvres. On sait bien que les gestes de la miséricorde sont inspirés du dedans par une intention surnaturelle, par une certaine appréciation supérieure du bien divin; mais quoi! le langage courant perd aisément le contact avec ces raisons profondes et suivant la loi naturelle du moindre effort et de la plus grande commo-

dité, il définit les activités humaines d'après quelques caractères tout extérieurs qui lui permettent de les distinguer et de les désigner, sans souci de pénétrer leur réalité secrète. Et voici que se durcit l'opposition entre les gestes professionnels du métier et ceux de la libre générosité, entre l'acte de payer sa dette au nom de la justice et celui de donner par charité. Ainsi cette dernière vertu obtient-elle pour ses opérations un théâtre particulier, de dimensions restreintes et qui risque de se définir par le fait qu'il échappe aux autres vertus et notamment à la justice.

S'agit-il de réprimer? L'éducateur, le juge, cèdent à la même pente. De même qu'un créancier peut se laisser apitoyer, la répression peut faiblir; on fait remise de la peine comme on fait remise d'une dette. On se flatte par là de quitter les voies strictes et impersonnelles de la justice pour emprunter les sentiers sinueux de la charité, laquelle tient compte des circonstances particulières, de la bonne volonté, du malheur ou suit la pente de l'amour qui triomphe héroïquement du mal par le bien. De là cette idée fausse et néanmoins fort répandue d'une justice toujours sévère et d'une charité essentiellement débonnaire. On est conduit à se représenter la charité sous les couleurs de la faiblesse, de la sensiblerie, d'une propension spontanée à l'apitoiement. Dans un domaine voisin, on tend à opposer l'obligation de justice et l'obligation de charité du point de vue de leur rigueur; la première n'a pas de peine à se faire prendre au sérieux, mais la seconde? Quelques-uns, sans y regarder de trop près et dans le feu du discours, avoueraient qu'une obligation de charité a moins de forme qu'une obligation de justice et qu'on peut y manquer sans pécher ou presque.

De telles aberrations devraient être désormais sans excuse. L'ignorance et la mauvaise foi seules s'y hasarderaient; les gens avertis, dans une discussion sérieuse, ne pourraient plus se permettre de travestir la charité sous une caricature ridicule.

La charité, signe du chrétien.

D'autre part, en dehors de toute controverse, au bénéfice des chrétiens plus encore que des incroyants, il devient

clair que la charité est le signe dictinctif de notre religion. Nous avions besoin, certes, de nous rappeler le rôle décisif du grand précepte, dans la multitude des devoirs particuliers qui encombrent parfois de leur contingence et de leurs minuties la charte de notre conduite. Les casuistes méritent de vivre, mais il faut avouer que l'esprit évangélique se raréfie et qu'on respire mal parfois à les suivre dans leurs analyses compassées. L'examen de conscience tourne trop souvent au dosage d'apothicaire. L'attention se disperse sur les questions d'assistance à la messe, d'abstinence de viande, de moralité sexuelle, parce que, dans la vie au jour le jour, ce sont des questions relativement simples, faciles à trancher et qui préparent d'elles-mêmes les solutions les plus nettes. Ce péché, nous l'avons commis ou bien nous l'avons évité : cela fournit un test de vie chrétienne qui ne s'embarrasse pas de nuances, qui rassure à peu de frais et qui facilite l'usage fréquent de la confession. Mais pareille commodité ne doit pas faire illusion. Pas plus que la médecine ne saurait se contenter de dépister et d'extirper les symptômes morbides, la conscience chrétienne ne doit se borner à la correction des actes, fût-ce des actes intérieurs. Il n'y a pas de maladies, prétend-on, il n'y a que des malades; de même il n'y a pas de péchés, entendus comme des entités invariables susceptibles d'être pris ou laissés à la manière d'un vêtement; il n'y a que des pécheurs, c'est-à-dire des êtres appelés à vivre et moins caractérisés par les gestes regrettables qu'ils ont pu commettre que par une certaine manière d'être, un élan qu'ils ont ou qu'ils n'ont plus, ou qu'ils ont dans une certaine mesure, à l'égard de Dieu, source de leur vie. Bref, l'intérêt des actes particuliers, bons ou mauvais, c'est qu'ils ont rapport à un acte plus profond, l'acte même de vivre. Et s'il y a des préceptes particuliers dans notre loi chrétienne, c'est parce qu'il y a un grand précepte de charité qui s'exprime et s'épanouit en eux. A défaut de la charité, la pratique des commandements perd sa signification chrétienne, ou si l'on préfère il n'y a qu'une manière chrétienne de remplir les devoirs de la loi : pour l'amour de Dieu et du prochain.

Sûrement, la pratique de la tempérance ou de la justice, par elle-même, offre certains avantages réels pour la dignité humaine de la vie; il y a là un bien incontestable que le

politique par exemple saura judicieusement apprécier. Même les cymbales retentissantes dont parle saint Paul peuvent jouer un rôle utile dans la cité. Il n'en est pas moins vrai qu'aux yeux du chrétien la perfection se mesure exactement au degré de la charité et si les péchés portent atteinte en nous à la vie divine, c'est à raison de la blessure peut-être mortelle qu'ils provoquent ou qu'ils signalent au niveau de la charité. Doctrine absolument classique et traditionnelle mais qu'il était bon de remettre en relief. Déjà chez les chrétiens on n'est que trop porté à apprécier la gravité des péchés ou l'excellence de la conduite d'après un critère utilitaire ou selon des considérations mondaines (grossièreté des péchés dits honteux contrastant avec l'air de bonne compagnie dont s'affublent les vices secrets ou les calculs égoïstes de gens bien élevés : éternelle histoire du pharisien et du publicain); mais surtout en dehors de la communauté chrétienne ne croit-on pas généralement — ne feint-on pas de croire — que notre idéal ne comporte rien de plus que la pratique exacte d'une série de devoirs positifs, de gestes extérieurs, d'abstentions bizarres? Constatons donc avec plaisir que le christianisme a désormais partie liée, officiellement et publiquement, avec la charité. Nos adversaires ne désarment pas, mais ils nous font l'honneur de comprendre que pour combattre notre idéal chrétien il faut critiquer et évincer la charité chrétienne.

Est-ce un gain? Oui, assurément, car les positions sont ainsi plus nettes et plus justes. Mais ce gain ne va pas sans un corollaire tragique. L'enjeu de la discussion c'est l'essentiel et le tout de notre foi. Les querelles de l'anticléricalisme n'étaient qu'escarmouches; nous y étions faits; elles appartenaient pour ainsi dire à notre régime, comme un exercice salubre. A tort ou à raison, on nous reprochait somme toute d'être infidèles à notre vocation chrétienne, de rechercher l'argent, la puissance mondaine, de ne pas mettre loyalement la charité au premier rang de nos soucis. Critique désagréable à entendre, car elle implique au moins tacitement le grief d'hypocrisie ou celui d'inconsistance pratique, Mais critique parfaitement saine. Sans compter que sous le déguisement d'un vocabulaire bigarré et à travers l'amertume de leurs critiques, nos adversaires cachaient mal parfois le ressentiment d'un amour et d'un espoir dé-

çus. Comme nous étions tentés de leur donner raison! Aujourd'hui, plus d'échappatoire. On ne nous accable pas de reproches; on excuse, on admet nos péchés qui sont ceux de tout le monde. Mais on s'en prend à la charité elle-même, c'est-à-dire à l'esprit du Christ. On ne pourfend pas une caricature, un masque hypocrite, une idéologie pharisaïque, ce que peuvent faire de la charité les mauvais chrétiens qui se dépensent tellement à aimer Dieu qu'ils n'ont plus de cœur pour leurs frères ou qui camouflent sous ce nom divin leur raideur et leur mépris. Non! c'est bien de la charité chrétienne qu'il s'agit, et si décidément le christianisme doit disparaître, c'est parce que la charité qui le définit profondément est une valeur dépassée.

En regard de ce corollaire tragique, saluons la contrepartie exaltante : le vrai chrétien ne peut plus hésiter sur les conditions de son combat. Tant qu'il s'agissait de revendications accessoires, fussent-elles d'importance et rigoureusement fondées, nous pouvions délibérer, transiger; il y avait place pour des divergences quant à la tactique et sur les problèmes d'opportunité. Tous les catholiques n'ont pas forcément des conceptions identiques touchant le statut de l'école chrétienne, celui des congrégations, ou la situation légale des œuvres. Mais cette fois, comment hésiter? Justement parce qu'il y va de la charité et parce que nul ne peut plus ignorer que la charité est l'âme de la vie chrétienne, nous sentons que notre position est irréductible autant qu'inexpugnable; les vrais chrétiens peuvent se compter sur cette « plate-forme » et, à moins de trahir, ils doivent se prêter à rendre le dernier témoignage. Aujourd'hui comme au premier siècle, la charité reste le signe distinctif des fidèles du Christ et il n'est pas de plus grande preuve d'amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime.

Débats laïcs.

Dans la colonne des gains, nous inscrivons en troisième lieu un résultat que d'autres seraient tentés peut-être de déplorer. Nous voulons parler de la « déclérícalisation » de ces sortes de débats. Ce sont des laïques qui firent surtout les frais de la discussion, notamment MM. Camus et Mau-

riac. A tout prendre, nous nous réjouissons de ce fait. A vouloir réserver aux clercs, je veux dire précisément au clergé, le privilège de la parole en matière de foi et de théologie, on risque de graves inconvénients. Le moindre serait de parquer dans le sanctuaire ou dans les séminaires l'étude sérieuse de la doctrine chrétienne, car par son mode de vie, sa formation spéciale, son habit même, le clergé est « séparé », et jusqu'à un certain point il doit l'être. On inviterait ainsi la théologie à vivre, ou plutôt à fermenter en vase clos, où elle risquerait de ressasser les thèmes usés, sans vue ni prise directe sur le monde des âmes qui ne fréquentent ni nos écoles ni nos sanctuaires. Enfin, d'un point de vue étroitement apologétique, il est permis de se demander si le clergé est toujours le médiateur le plus efficace entre la vérité chrétienne et les esprits, si nombreux aujourd'hui, qui sont choqués par le visage clérical de l'Église; et de fait il n'est peut-être ni nécessaire ni utile que l'idée d'Église évoque d'abord l'image de ce qu'on appelle un homme d'Église, au lieu de la grande famille des fidèles de Jésus-Christ. Bref il est bon que la pensée des laïques dans l'Église, que leur plume, que leur langue se libèrent d'une sorte de timidité touchant les vérités de la foi; celles-ci ne passeront vraiment dans le monde et n'y susciteront les modes de vie et les institutions typiques de la chrétienté que si les laïques les assument et les jettent en pleine mêlée.

On pourrait sans doute faire d'autres constatations favorables et par exemple signaler la haute idée de la politique qui ressort du dialogue Mauriac-Camus : nous sommes loin, Dieu merci, d'une conception utilitaire ou positiviste de la philosophie politique, de ce fameux réalisme dont on nous rebattait naguère les oreilles. Mais les trois avantages relevés plus haut démontrent suffisamment que si le débat sur la justice et la charité n'a pas abouti à une solution parfaite et définitive, il ne laisse pas d'avoir été profitable.

II. — Charité et structure sociale

On voudrait maintenant suggérer quelques distinctions propres à faire comprendre le rôle de la charité dans la

structure sociale, ce qui éclairerait le fond du débat. Il est notoire aux yeux des incroyants que la charité ne peut être tout au plus qu'une vertu individuelle [1]. Même pour certains croyants, sans s'affirmer *ex professo*, cette vue semble aller de soi et fournit au moins un cadre implicite de classification [2]. Il est donc opportun de restituer à la charité la place qui lui revient dans l'édification de la société : sinon, comme la charité est le fondement de notre communauté chrétienne et l'animatrice de notre vie surnaturelle, il s'ensuivrait que ni cette communauté chrétienne ni cette vie surnaturelle n'auraient plus droit de cité dans le monde social, ce qui est proprement la thèse laïciste.

Mais cette simple remarque suscite une grave question : la charité est une vertu théologale essentiellement surnaturelle; son nom même était inconnu des moralistes païens; que peut-elle signifier pour des incroyants? N'est-ce pas une gageure que d'instituer un dialogue entre chrétiens et agnostiques sur ce thème? Comment un homme qui fait profession d'incroyance et n'admet pas même l'existence de Dieu, comment cet homme peut-il examiner sérieusement les rapports de la charité et de la justice? Ce qui met le comble à notre surprise, c'est que nos interlocuteurs incroyants sont gens sincères et sérieux; ils rougiraient, parlant du totémisme ou des cérémonies *intichiuma* chez les primitifs australiens, de s'appuyer sur une documentation vieillie ou douteuse. Ils ne semblent pas se douter que la notion de charité a un sens parfaitement défini et technique dans cette religion chrétienne qu'ils peuvent étudier si aisément. Nul ne les contraint de mettre en cause la charité; mais s'ils en parlent, s'ils la critiquent, la probité dont ils font preuve en tout autre domaine exige qu'ils se renseignent à bonne source.

1. « Aujourd'hui, la charité ne peut être qu'une vertu individuelle. Si elle cherche à sortir de son cadre naturel, à inspirer les actes de la société, elle fera beaucoup de mal et point de bien. Car elle sera prise pour le sabotage de la justice, ce qui ne serait pas grave pour une vertu vouée au sacrifice. Mais elle discréditera la justice, sans la remplacer. Elle ouvrira la porte à la haine et à la fureur populaires » (G. Izard, cité dans *Combat*, 13 janvier 1945).

2. Le R. P. Prat, dans *La Théologie de saint Paul*, 2e partie, l. VI, ch. 1, expose en deux paragraphes distincts, d'abord le tableau des préceptes de morale sociale, intéressant les rapports avec l'autorité

Le paradoxe.

Or il faut bien le dire, plus nous sommes soucieux de nous en tenir à la définition chrétienne et surnaturelle de la charité, plus il paraît difficile d'assigner à cette vertu un rôle essentiel dans l'ordre social. Elle est trop noble, trop divine pour souffrir d'être introduite, comme un rouage utile, dans une organisation humaine et il ne lui convient pas de se mettre au service du bien social temporel. Plus profondément, la charité scelle notre communion avec Dieu et notre communauté en Dieu; elle ignore et tend à nier tout ce qui entre les hommes évoque les différences et les inégalités : ni juif, ni gentil, ni maître, ni esclave, ni riche, ni pauvre, etc. Or la société humaine vit de différences, d'inégalités, source d'échanges profitables, matière complexe que la justice harmonise. La charité se déploie au-delà et au-dessus de ces déterminations contingentes; comment y interviendra-t-elle si sa loi n'est pas celle de l'ordre, mais celle de l'union ou peut-être de l'unité? Ajoutez à cela une difficulté de fait, fort grave en pratique : si la charité est appelée à jouer un rôle essentiel dans l'ordre social, celui-ci est bien compromis, car les incroyants et plus généralement les pécheurs n'y sauraient prendre place, leur présence étant par elle-même subversive du bien commun surnaturel; à tout le moins faudra-t-il décider que seuls les chrétiens en état de grâce seront habiles à édifier et à gouverner la société, et nous voilà en pleine chimère! Comment donc concilier le rôle social nécessaire de la charité et cette autre nécessité où nous sommes de vivre associés avec des gens qui méconnaissent Dieu et son amour? Cette difficulté ne nous invite-t-elle pas à situer la charité dans une sphère supérieure, d'un autre ordre, comme dit Pascal, sans liaison organique nécessaire avec l'humble réalité terrestre d'une société temporelle?

civile, la famille et le mariage, puis le tableau des préceptes de morale individuelle qui concernent la foi, l'espérance, la charité, les vertus et les vices, la prière.

Première réponse : Le fait et le droit.

On pourrait être tenté de répondre en s'inspirant d'une distinction assez courante. En thèse ou en droit, l'ordre social repose sur la charité, faute de quoi la meilleure organisation temporelle n'est qu'un *latrocinium*, un « gang » de bandits, conception que l'on pourrait illustrer par quelques rudes formules de saint Augustin. Mais en fait, c'est-à-dire dans l'hypothèse donnée, la charité ne serait indispensable qu'à l'ordre social chrétien, d'essence et de finalité supérieures, et l'on reconnaîtrait une bonté relative à certaines structures familiales, économiques ou politiques, répondant aux exigences élémentaires de la vie terrestre honnête.

L'inconvénient de cette distinction éclate. La concession faite à l'hypothèse prive la thèse de tout intérêt pratique. Car l'hypothèse ne peut passer pour une circonstance exceptionnelle, étant pour ainsi dire de droit depuis l'Évangile : le Christ nous a placés dans un monde ennemi afin que, précisément, sans être du monde, nous y vivions et y portions le témoignage d'une vie pure. Il y a donc lieu de fonder, en thèse même, nos rapports avec le monde et notre devoir d'y vivre en toute innocence. De plus, en bonne logique, cette distinction ne résout rien, car si, selon la thèse, la charité seule justifie pleinement une structure sociale, l'hypothèse doit fournir, à défaut de la charité, une autre justification; si elle ne le peut, elle ne nous sert de rien; si elle y parvient, autrement dit, si elle découvre hors de la charité une valeur humaine justifiant suffisamment l'ordre social, c'est que celui-ci n'attend d'une intervention éventuelle de la charité aucune contribution essentielle, ce qui contredit la thèse. Bref le seul bénéfice de cette distinction, si c'est un bénéfice, consiste à masquer l'incohérence de nos idées en nous permettant de considérer à part et successivement deux affirmations qui, confrontées, se révéleraient contradictoires; incohérence aggravée d'hypocrisie puisque, en prétendant sauver la thèse et en continuant de lui rendre hommage, on règle en fait sa vie sur l'hypothèse comme si la thèse était controuvée.

Seconde réponse : Les deux ordres.

La distinction entre deux ordres, le naturel et le surnaturel, dont la théologie se sert si volontiers, nous tirera-t-elle de peine? Peut-être. Voici donc deux constructions symétriques : l'univers de la grâce, illuminé par les vues de la foi et mû par la charité, où s'édifie un ordre social foncièrement surnaturel, orienté vers la béatitude éternelle et constitué par des hommes régénérés et « nouveaux »; et puis un univers naturel, aux limites du temps, organisé par les forces humaines sous la lumière de la raison et satisfait de cette béatitude relative et présente que sert une morale naturelle. Ainsi les hommes se partageraient mystérieusement en deux cités : les élus de la grâce constitueraient la cité de Dieu, dans l'ordre surnaturel ; leurs relations sociales et leurs œuvres se formeraient et se développeraient en fruits d'éternité sous l'empire de la charité; les autres, enfants de ce monde, édifieraient l'autre cité, dans l'ordre purement naturel; ils se livreraient à leurs entreprises temporelles, planteraient leurs vignes et bâtiraient leurs maisons en vue de ce bonheur relatif que la raison découvre et auquel incline la nature de l'homme. Ces citoyens de deux cités distinctes seraient ici-bas mêlés provisoirement, comme l'ivraie et le bon grain dans le champ du père de famille; ils pourraient cheminer ensemble, collaborer à des œuvres communes, travailler de concert à la paix et à la prospérité de leur patrie terrestre ou de leur famille charnelle; mais la foi, la foi seule, distinguerait entre eux, opposant les sujets de la cité de Dieu aux membres de la cité terrestre, découvrant entre les gestes des uns et ceux des autres une différence de qualité et de dimension spirituelle, sous une identité apparente et équivoque.

Ainsi comprise, la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel conduit à une impasse. Deux univers ne peuvent coexister. C'est l'humanité tout entière et avec elle tout l'ordre social et tout l'ordre du monde qui prend place dans le surnaturel. Quelle sorte de réalité faut-il accorder au monde de la nature, en regard du monde de la grâce et de la gloire? Quelque bonheur temporel que nous leur souhai-

tions, ces hommes qui ne marchent pas vers la béatitude véritable dont le Christ nous offre les promesses et les prémices, sont des malheureux qui vont à leur perte. Et les vertus naturelles qui les disposent à ce bonheur fini, nous sommes sûrs qu'elles n'atteignent pas le degré décisif et nécessaire de leur perfection. Insensiblement nous retrouvons la même difficulté que tout à l'heure : la distinction de la thèse et de l'hypothèse laissait en sommeil la charité dont en fait l'hypothèse réelle se passait fort bien; la distinction des deux ordres, telle que nous l'avons interprétée, appelle la charité au cœur de la cité surnaturelle, mais donne à penser qu'une cité terrestre peut se bâtir sans charité. Il est vrai que le chrétien fidèle récusera la validité de cette cité purement naturelle, tandis qu'il risquait tout à l'heure de l'accueillir en fait et de s'y installer au nom de l'hypothèse. La nuance est considérable, mais elle n'empêche que dans les deux cas une cité païenne s'affirme et prétend se suffire sans charité.

La droite interprétation.

Pour aboutir, essayons d'interpréter autrement la distinction des deux ordres. Cessons d'imaginer deux univers dressés l'un en face de l'autre ou même dans le prolongement l'un de l'autre; de telles formules n'enveloppent qu'absurdité. Il n'y a qu'un monde et peu importe que ce soit le monde de la nature, mais une nature acceptée comme elle est, c'est-à-dire comblée de grâce, ou que ce soit le monde de la grâce, pourvu que celle-ci ne soit pas reléguée dans les nuées de la thèse, mais reçue dans la nature. La Sainte Humanité du Christ résume éminemment ce mystère : née de notre race, pétrie de tous les éléments du monde, elle baigne dans l'histoire temporelle dont elle fixe le rythme et le sens, elle récapitule toutes les valeurs humaines et, par suite, elle achève et couronne le devenir universel et l'ordonne à sa personnalité divine. Par elle, la nature entière est assujettie à la grâce. Il est donc vain de distinguer le naturel et le surnaturel comme deux zones, deux cantons du réel, extérieurs l'un à l'autre dans un espace fantaisiste exposé aux querelles de bornage. Nature et grâce doivent

être comprises, au cœur d'un même être, comme des principes spécifiques de vie et d'action; de tels principes, isolés par l'analyse, conjuguent réellement leurs effets, un trait de nature, loi ou inclination naturelle, pouvant recevoir de la grâce une sorte de caractéristique nouvelle, une détermination de surcroît, de même que la fougue débordante du sauvageon se précise et s'ennoblit sous la greffe au type d'une espèce supérieure.

On ne délaisse donc pas, on ne quitte pas le naturel pour entrer, comme on dit, dans l'ordre de la grâce; la nature elle-même se prête à la greffe et en bénéficie, ou plutôt c'est l'homme, et par lui tout l'univers, qui ouvre ses veines au flux gratuit de la vie divine. Ne le cherchons pas au loin, il est en nous; il s'insinue en suivant les lignes profondes et en modelant les traits essentiels qui caractérisent notre nature. Il est vrai que toutes les possibilités de la nature ne sont pas actuellement assujetties à la grâce, mais qu'importe? En droit et en fait, en thèse et en hypothèse, toute la nature est désormais marquée par cette vocation surnaturelle; tout l'homme, corps et âme, le moindre atome de matière, le souffle le plus fugitif, le murmure le plus confus, l'onde la plus imperceptible perdue dans les espaces du firmament, tout sans exception a sa place marquée dans le monde chrétien de la grâce et de la gloire. Beaucoup, certes, n'en savent rien; leurs yeux que la foi n'a pas dessillés ne perçoivent de l'univers que la figure changeante : l'ordre du monde en ses profondeurs mystérieuses leur échappe. Cet ordre n'en existe pas moins et ne laisse pas de donner aux apparences elles-mêmes une valeur nouvelle en les engageant dans une perspective surnaturelle.

Ne nous contentons pas de saluer la dignité éminente qu'une telle conception garantit à la création, à l'homme, aux structures sociales, aux lois de la matière brute. Allons plus loin. Le monde des apparences prend un caractère sacré; au lieu de se raidir dans son isolement profane, il offre son intelligibilité propre aux lumières de la foi. Les apparences dont la séduction nous fut mortelle reçoivent du Christ une vertu curative, elles reflètent et communiquent la lumière divine; la nature devient une voie d'accès, un signe sensible, osons dire le mot, un sacrement, pour nous introduire au monde de la grâce et de la gloire.

Si notre interprétation est exacte, on connaîtra l'organisation de l'ordre surnaturel en suivant les traits de l'ordre naturel que la grâce s'assujettit. Certes, le second ne commande ni ne postule le premier; il n'y a entre eux aucune proportion d'exigence. Mais le rayonnement de la grâce suivra les cheminements prévus par la nature, puisque celle-ci, comme un sujet docile, se prête à cette transformation. Les caractéristiques essentielles de la nature sont les veines par où s'insinue l'influence surnaturelle, tout de même que sous la greffe l'arbuste prête ses tiges, ses canaux et ses cellules aux appels d'une espèce nouvelle et aux promesses d'une fécondité rajeunie. Par suite, si l'on veut décrire le royaume de la grâce, dans l'homme et dans l'univers, si l'on veut en dresser la carte, il n'est que de s'attacher aux linéaments de la nature; ainsi tous les savants, qu'ils se nomment Aristote, Copernic, Newton, Auguste Comte, Karl Marx ou de Broglie, tous ceux qui nous apprennent quelque chose sur la nature de l'homme, de l'univers, de la société, voire sur la composition intime de l'atome, tous ceux-là nous sont utiles, et de près ou de loin nous aident à nous représenter le royaume de Dieu.

Les traits fondamentaux de l'ordre social.

Notre propos a désormais chance d'aboutir. Pour savoir si la charité joue un rôle essentiel dans l'ordre social, commençons par dégager selon les lois de la nature humaine les traits fondamentaux de cet ordre social. Or que voyons-nous ? Il est exact que la société humaine se fonde sur les différences et les inégalités et que sur ce fond elle institue un réseau équilibré de justes rapports. Au sein d'une similitude parfaitement homogène ou d'une stricte égalité, les communications disparaîtraient, on retournerait à la masse et il n'y aurait pas de rapports sociaux. A cet égard, l'ordre social est bien le fruit de la justice, vertu de l'équilibre et de la proportion entre sujets divers. Mais équilibre et proportion supposent un principe d'unité imposant sa loi à la diversité. Que les hommes soient entièrement et absolument étrangers les uns aux autres et l'idée même de justice s'évanouit. Ce qui fonde les rapports de justice, c'est bien

d'abord la diversité des hommes ou la considération de l'autre, d'autrui; mais à condition que cette diversité à son tour soit imprégnée d'ordre, mesurée, par référence à une loi préalable d'unité, selon laquelle l'autre est d'abord un semblable. Il est juste de respecter autrui, mais ce serait absurde si autrui était absolument autre, exclusivement défini par l'altérité. Nous ne sommes tenus en justice à l'égard des autres que si ces autres ne nous sont pas totalement étrangers; donc à l'égard de ceux avec qui nous lions commerce, ou avec qui nous sommes naturellement liés dans une communauté préalable. C'est au sein d'une unité nécessaire que se conçoivent les altérités secondaires et celles-ci s'équilibrent et s'ajustent équitablement sur la base et par la vertu de l'unité constitutive.

Comment pourrait-il y avoir conflit entre la vertu de justice, soucieuse de corrects ajustements entre les sujets divers, et cette volonté profonde, cet appétit sociétaire sans lequel il n'y aurait pas de justice et dont la justice ne fait que traduire le « vœu têtu ». On conçoit à la rigueur que surgisse entre deux vertus morales, non un conflit, du moins une tension, un équilibre compensateur; mais entre la justice et cette sociabilité naturelle, entre cette vertu morale et l'énergie naturelle qui la suscite et la nourrit, on ne verra rien de tel. Tout ce que réclame la justice, c'est précisément au nom de la nature sociable de l'homme qu'elle le réclame; par elle, les hommes d'ailleurs si inégaux et divers font droit à l'exigence plus que vertueuse, à l'exigence naturelle d'un vouloir communautaire profond. Celui-ci exprime la loi *métajuridique* du respect et de l'amour de l'homme, quel qu'il soit, fût-il « l'autre ». Sous la pression de cette tendance fondamentale incoercible, la justice élève ses revendications, diverses comme les situations humaines, mais rigoureuses et irréfragables comme la sociabilité même de l'homme.

Nous disons que la tendance « philanthropique » sur quoi se fonde la justice est naturelle et incoercible; on nous taxera peut-être de naïveté et d'optimisme aveugle. Précisons donc ce point, qu'il faut entendre discrètement. Nous n'ignorons pas que l'homme connaît certaines déviations monstrueuses qui le dénaturent; l'injustice, poussée à un certain point de cynisme et de parti pris systématique, en vient effectivement

à étouffer cette voix naturelle de l'humanité; nos guerres récentes, guerres idéologiques et raciales, montrent précisément ce visage déshumanisé. On met l'ennemi, une bonne fois, au ban de l'humanité; cela fait, tout devient possible; il n'est plus question de droit ni de justice, de parole donnée, d'engagements solennels, de sentiments humanitaires; on s'acharne sur l'adversaire comme sur une bête malfaisante dans une guerre d'extermination. Mais précisément cette expérience nous manifeste clairement, par un argument *a contrario*, que les rapports de justice supposent le sentiment préalable d'une communauté humaine et qu'on ne peut se livrer sans frein ni remords à l'injustice qu'en dépouillant d'abord, contre la réalité de la nature, le sens de l'homme.

Ce dépouillement est-il donc possible? L'homme peut-il à ce point se dénaturer? Peut-il s'aveugler jusqu'à ne reconnaître plus ses semblables et jusqu'à les traiter comme des bêtes, utiles ou nuisibles, à exploiter ou à exterminer? Avouons que si le sens humain ne peut jamais s'oblitérer complètement ni se fausser dans son principe et sa formule générale, à moins de monstruosité pathologique exceptionnelle, il est susceptible de déviations et d'obscurcissements partiels et temporaires, sous l'effet de certaines passions entretenues et exaltées par une propagande insidieuse et obsédante. L'orgueil, la convoitise extrême, la peur surtout, dont le paroxysme débride le pur instinct animal de conservation, provoquent une telle aliénation de l'homme, devenu insensible, ici ou là et pour un temps, à l'humain.

Sans doute un esprit droit, libre de préjugés partisans et de passions extrêmes, peut recouvrer ce sens de l'homme; à vrai dire nous le portons tous au cœur de notre être et c'est une voix, répétons-le, qu'on ne parvient pas à étouffer absolument et définitivement. Mais trop précaire est cette rectitude de l'esprit; l'idée juste n'a pas assez de force entraînante pour dissiper les sophismes de l'opinion toute-puissante, pour briser la chaîne des intérêts complices. Ainsi les veines naturelles qui devraient accueillir le flux de la grâce ne lui préparent que des chemins encombrés et tortueux. Un travail préliminaire de rectification s'impose : *Parate vias Domini, rectas facite semitas Dei nostri.* La déchéance de l'humanité semble lui interdire l'accès du

royaume, et l'éloignement du royaume confirme cette déchéance. Admirons ici en passant la sagesse et la miséricorde des conduites divines à notre endroit. Au moment où nous croyons sombrer dans le cercle infernal, incapables de nous prêter à la grâce si nous tombons en dessous de l'homme et pratiquement incapables sans la grâce de recouvrer notre dignité humaine, nous devinons que cette misère est permise par Dieu pour déjouer nos prétentions à mener loin de lui une vie de satisfaisante honnêteté humaine et pour développer, avec nos désirs, notre capacité de salut. Telle fut la politique divine pendant les millénaires qui préparèrent l'humanité à l'avènement de notre Sauveur; telle est toujours cette politique quand il s'agit de préparer un homme ou une société, ou le monde, à la grâce de la justification, à une nouvelle effusion de l'Esprit-Saint par une mission invisible du Christ.

Si nous avions à prendre l'initiative de notre justification, nous demeurerions enfermés dans le cercle, car il nous est impossible de devenir sans la grâce des hommes accomplis, pour être ensuite capables de l'illumination chrétienne et de la régénération divine. Mais de même que sous l'Ancienne Loi le Christ à venir exerçait sur les siècles lointains une attraction salutaire, de même aujourd'hui la grâce espérée et attendue se trace d'avance ses voies et suscite ses propres conditions d'existence. Qui sait ? La douloureuse lucidité avec laquelle l'homme sonde aujourd'hui ses blessures ne signalerait-elle pas la présence du Médecin qui les met à nu et qui les débride avant de les panser ? S'il faut que l'humanité touche le fond de sa misère pour donner sa foi au Christ et placer en lui son espoir, n'est-ce pas la grâce qui a commencé d'agir en dévoilant l'horreur et la profondeur de nos plaies ?

Les cheminements de la grâce.

Dans ce cas, les cheminements de la grâce sont tracés; comme l'huile du bon Samaritain elle épousera précisément les replis et les détours de nos membres blessés, pour y insinuer sa chaleur salutaire et les revigorer de l'intérieur, vitalement, avec un surcroît admirable de gratuité généreuse,

mais, si l'on peut dire, sans bouleversement capricieux, sans intrusion violente. Le tracé de l'ordre social chrétien ne se superposerait donc pas aux linéaments de l'ordre social naturel en une constellation de rapports nouveaux qui rendraient celui-ci inutile ou méprisable, à la façon d'un monde idéal doublant le monde de notre expérience terrestre. Cette conception ne ferait pas droit au réalisme de l'ordre surnaturel ni ne répondrait au vœu de l'ordre naturel qui a besoin d'être lui-même sauvé et non pas d'être évincé et pour ainsi dire périmé par l'avènement d'un monde meilleur. Aussi tous les éléments constitutifs de la société humaine entrent d'emblée dans la structure chrétienne de la société, mais chacun d'eux s'y retrouve dans une condition renouvelée, exhaussée, sous une forme transposée. A vrai dire, comme il suffit d'un signe minime à la clef pour transposer toute une partition, l'évolution complexe de l'humanité passe au mode surnaturel par la vertu d'un facteur des plus ténus, impondérable, humble comme le grain de sénevé, mais qui commande et porte en germe tout le reste. Le glaive aigu de la parole divine, habile à s'insinuer jusqu'aux articulations secrètes et jusqu'à la moelle des êtres, a touché la fine pointe de l'essence humaine, et l'on n'a pas fini d'admirer les suites et les répercussions de ce geste. L'esprit qui anime l'homme nouveau, c'est désormais l'Esprit de Dieu; sa nature participe à la nature divine; ses puissances spirituelles revêtent des dimensions surnaturelles exprimées en capacités théologales de foi, d'espérance et de charité; la communauté des hommes en la race d'Adam s'élève au rang de communauté en Jésus-Christ, le premier-né, en qui nous sommes frères, c'est-à-dire nés de Dieu; le corps humain, les réalités qui le nourrissent, l'enveloppent et le décorent, prennent à leur tour un sens nouveau, comme d'humbles mots insérés dans un poème sacré; les techniques elles-mêmes, déjà si radieuses d'intentions rationnelles et de valeurs morales, prennent un éclat surnaturel puisque de près ou de loin elles contribuent à la vie des saints et à la splendeur du culte spirituel. Comment ce chef-d'œuvre d'humanité qu'est un ordre social honnête pourrait-il manquer à la fête, demeurer nu dans les ténèbres, quand tout l'humain, dûment endimanché, se rassemble? N'en doutons pas, il est là.

Qu'est devenu, en effet, dans cette splendide aventure, l'instinct naturel de sociabilité que nous avons découvert à la racine de toute organisation humaine? Ce sens, cette bonne entente de l'homme subsiste chez le chrétien, et maints textes authentiques nous rappelleraient, s'il en était besoin, que les fidèles du Christ doivent imiter, ou plutôt partager la « philanthropie » admirable de leur Maître. Mais au cœur du chrétien le bien humain a un tout autre prix qu'aux yeux du païen le plus droit et le plus éclairé : le prix de la personne humaine ne se sépare plus de sa valeur divine. Aussi la vertu de charité ne joue-t-elle pas un rôle simplement épisodique dans nos rapports avec nos frères; il ne saurait suffire d'aimer ses frères par amour de Dieu, comme nous disons une parole aimable à un inconnu pour plaire à notre ami qui l'aime; ce détour de psychologie morale laisserait échapper l'essentiel de la charité fraternelle, son réalisme physique en tout cas. La charité pour Dieu et pour le prochain va s'enraciner dans notre puissance naturelle de vouloir, là où prennent naissance nos volontés les plus spontanées en face de cet objet parfaitement et irrésistiblement proportionné à notre capacité d'aimer : le bien saisi et apprécié par la raison de l'homme. C'est ce bien humain qu'une âme honnête aime en ses semblables comme en elle-même, avant toute détermination de justice. La merveille est que les hommes sont encore plus précieux, plus chers que la raison ne peut s'en aviser; la foi nous révèle en eux un bien divin, que nous aimons désormais d'un instinct aussi fondamental et, pour le chrétien vivant, aussi nécessaire que l'amour naturel du bien humain; nous l'aimons en Dieu, certes, avant tout, mais impossible de ne pas l'aimer du même amour partout où la foi nous le découvre, c'est-à-dire en nous-mêmes et en ceux qui sont nos semblables à ce titre nouveau, plus que nos semblables, si cette similitude physique dépend d'une naissance commune d'un même Père et se résout en une communauté de vie, d'esprit et de bonheur partagé. Le chrétien en état de grâce suspend à ce premier amour la chaîne entière de ses désirs et de ses actes, comme fait l'honnête homme à l'inclination qu'il a naturellement pour le bien humain.

Ainsi l'instinct naturel de sociabilité qui fonde toute communauté humaine se transpose en charité surnaturelle sans

rien perdre de sa spontanéité et en s'élargissant pour embrasser cette dignité divine dont l'homme a été revêtu dans le Christ. La charité est aussi indispensable à la base d'une société humaine, selon la foi réaliste du chrétien qui connaît le don fait par Dieu aux hommes, que la sociabilité, caractéristique propre de l'homme, à la base de toute société humaine, selon les lois d'une saine philosophie sociale. Et tout de même que les exigences de la justice s'appuient en définitive sur celles de la sociabilité, la justice, vertu chrétienne, tenant compte des équilibres et des ajustements requis par la diversité des conditions humaines, s'appuie sur les exigences de la charité qu'elle réalise dans son ordre et selon sa forme propre. Bien loin que la charité porte ombrage à la justice, la compromette ou la supplante, elle la valorise et en renforce la rigueur de tout le prix qu'elle attache au bien humain, dont la justice assume la protection et le progrès dans son domaine spécial. Si notre justice risquait de s'endormir et de se relâcher, notre charité la rappellerait à son devoir, car s'il n'est rien de plus sacré, aux yeux de la raison, que les droits de l'homme, que dire des droits d'un homme divinisé, droits qui réalisent dès ici-bas un type particulier de bien divin et qui concourent à l'établissement et au progrès d'une communauté d'enfants de Dieu ?

*
* *

Remarquons, en terminant, que sans aucune intention apologétique préconçue, cet exposé répond aux besoins de l'âme moderne. On nous a longtemps reproché de méconnaître les exigences de la justice, de nous évader des structures sociales naturelles en nous berçant de fades dissertations sur la charité. On voit ce qu'il faut penser d'un tel grief : les droits de l'homme nous sont d'autant plus sacrés que l'homme nous est plus cher, en charité divine. Mais, de plus, l'homme moderne, dans son athéisme réfléchi et lucide, pousse ses aspirations bien au-delà de la justice, jusqu'à vouloir devenir Dieu. Ne crions pas au blasphème, sachant d'où naît ce désir éperdu de divinisation; comprenons-le puisque aussi bien nous le partageons. Il ne procède pas nécessairement de l'insinuation perfide : Vous serez

comme des dieux, à moins que le serpent n'ait ce jour-là prophétisé comme l'ânesse de Balaam. Ce vœu déconcertant est peut-être ce qu'il y a de meilleur en l'âme moderne; il procède, par la grâce de Dieu, de l'expérience douloureuse acquise par l'humanité dévoyée et qui se croit perdue et proprement aliénée s'il lui faut servir un Dieu étranger et distant. Elle cherche à tâtons le Dieu de la Nouvelle Alliance, le Dieu avec nous. Souhaitons que, renouvelant à l'échelle collective l'itinéraire spirituel d'un saint Augustin, elle ne connaisse aucun repos, aucun équilibre social, aucune paix, tant qu'elle ne l'aura pas trouvé.

J. TONNEAU, O. P.

LE CONGRES NATIONAL DE LA J.O.C. SOUFFRANTE

(Lourdes, 25-29 juillet 1946)

De la plupart des sanas de France, les jocistes malades sont venus se grouper à Lourdes en un meeting imposant. Date unique dans l'histoire de la J.O.C. Mais la J.O.C. n'a pas fini de nous étonner.

Ce séjour à Lourdes a été en même temps un pèlerinage et un Congrès. Les jocistes nous ont ainsi prouvé que le culte de l'Immaculée tient dans leur vie de militants, avec la ferveur eucharistique, une place essentielle.

Samedi : veillée de prière. Réunies dans la basilique du Rosaire, ces victimes de la tuberculose ont voulu que leur vie crucifiée serve au salut de la classe ouvrière. Les civières s'alignaient devant la Table sainte, gerbes de souffrance et de rachat. Le lendemain, dimanche, le Maître de toute chair est passé parmi ces infirmes : *Verbum caro, Panem verum;* le haut-parleur semblait porter l'écho des fastes du XIII[e] siècle. Le murmure du Gave, le clair muezzin des carillons, l'offrande des allongés, tout cela composait une liturgie d'une poignante beauté.

Tout au long des sessions d'études, dirigeants et militants se sont ensemble penchés sur les divers problèmes qui conditionnent leur vie au sana. Avec franchise et clairvoyance, ils ont analysé les causes de leurs échecs ou les motifs de leur succès. Au sana, comme à l'usine et dans la cité, la J.O.C. s'efforce de créer un climat, de transformer le milieu tout autant que les individus. Par ses activités et ses services, par son rayonnement surtout, la J.O.C. apporte le témoignage d'une doctrine d'amour et de justice. Elle s'avère, au sana comme ailleurs, levier efficace de libération et facteur complet d'épanouissement. « J'achève dans mon corps ce qui manque à la Passion du Christ. » Les Jocistes malades savent qu'ils sont aussi les cellules vivantes du Corps mystique; leur sacrifice aide à la croissance de l'Église. Il était frappant d'ailleurs de voir à quel point ces militants approfondissent leur doctrine et leur spiritualité. Tel ancien cheminot du P.-L.-M. commentait avec une rare pénétration certains textes de l'Évangile selon saint Jean. Tous, en effet, sont convaincus que l'Évangile contient la réponse à toutes les difficultés de l'existence. Ils savent que la vie donne raison à l'Évangile. Ils ont parfaitement compris les exigences missionnaires de leur foi; le dogme de la communion des saints leur est familier. Le jociste qui souffre et prie dans son sana refait le geste de la douce poitrinaire du Car-

mel de Lisieux : une immolation silencieuse. Car toute conquête véritable est à la fois une contemplation et une réparation.

Les aumôniers jocistes eux-mêmes, malades pour la plupart, donnent l'exemple de ce renoncement. Réunis en session spéciale autour de MM. Dewitte et Turel, ils ont mis en commun leurs expériences. La conclusion de leurs réflexions, c'est que le prêtre doit s'appliquer sans cesse à redécouvrir le problème ouvrier, la psychologie des masses. A ce titre seulement, son action sera efficace et profonde son influence.

Les jocistes, quoi qu'on en ait dit, ont le sens de la hiérarchie. L'accueil enthousiaste qu'ils ont réservé à NN. SS. les évêques de Montauban et de La Rochelle et surtout au cardinal Saliège l'a suffisamment démontré.

Mgr Théas nous avoua que la découverte de la J.O.C. a apporté à sa vie épiscopale un enrichissement magnifique, Mgr Liagre rappela avec émotion ces heures inoubliables où il fut aumônier jociste. Le cardinal Saliège, enfin, de qui un jociste disait : « Quand on voit Saliège, on croit à l'Esprit », le « Cardinal des ouvriers », s'adressant à ses jeunes frères de douleur, balbutia ces mots : « Vous êtes les émetteurs des longueurs d'ondes spirituelles. »

Lourdes 1946 : Pentecôte moderne.

Un petit gars de Bordeaux me disait avant sa confession : « Je voudrais refaire ma première communion. » Un autre, pupille de l'Assistance Publique de Lille, me confiait : « J'étais affreusement seul. Depuis que j'ai été gagné à la J.O.C., j'ai du soleil dans ma vie. » La J.O.C. viendra aussi au secours des enfants abandonnés : de leur intime détresse je suis chaque jour le témoin désolé.

A Toulouse, j'ai vu le mécanicien du train se découvrir au passage d'un jociste couché sur son brancard : magnifique hommage d'un ouvrier à un ouvrier. A Marseille, enfin, un autre chauffeur de locomotive me disait en me serrant la main : « La J.O.C., c'est la C.G.T. des curés. » Est-il plus pittoresque aveu de son dynamisme et de sa générosité ?

Oui, des aspirations de la classe ouvrière, de ses rêves, de ses souffrances, la J.O.C. est devenue la plus riche fleur.

J.O.C. 1946 : printemps de l'Église.

J.O.C. 1946 : réponse du Christ à une civilisation désaxée.

J.O.C. 1946 : montée d'une jeunesse avide d'oblation.

Il y a plusieurs siècles, à la petite bergère qui se noyait dans le Gave, la Madone baissa soudain une branche de buis :

Notre-Dame de Betharram !

Aux masses qu'attirent les fausses idéologies, la Vierge offre aujourd'hui la J.O.C.

Et la J.O.C. redonnera au monde ce « supplément d'âme » que cherchait Bergson.

René Delissalde.

LIVRES

Histoire illustrée de l'Église, publiée sous la direction de Georges de Plinval et Romain Pittet. Éditions de l'Écho illustré, Genève; Éditions du Cerf, Paris.

Faire connaître non pas uniquement aux spécialistes et aux théologiens, mais « à toute personne ayant le goût de l'histoire », ce que Bossuet appelait l' « immortelle beauté de l'Église catholique », tel est le but que se sont proposés M. de Plinval et M. l'abbé Pittet en entreprenant, sur la suggestion de Mgr Besson, une *Histoire illustrée de l'Église*. Cet ouvrage, qui n'entend donc pas rivaliser avec la grande histoire Fliche et Martin — dont on souhaiterait d'ailleurs une continuation plus rapide —, pas plus qu'avec celle du P. Jacquin ou de l'*Histoire du christianisme* de Dom Poulet, différemment conçu, se recommande à l'attention du grand public à la fois par sa présentation artistique — aucune histoire de l'Église n'a présenté jusqu'ici une telle qualité dans le choix et l'exécution des illustrations, et il faut rendre hommage sur ce point à l'édition suisse —, et par la valeur de son texte.

Présenter en deux volumes seulement le développement complet de l'histoire de l'Église obligeait à bien des omissions de détail, voire peut-être à des lacunes plus importantes, mais appelait par contre un intéressant effort de synthèse, dont la préface de l'ouvrage nous donne l'esprit : mettre en lumière le « dynamisme » propre de l'Église, « la vitalité et la souplesse de cet élan qui l'a portée à travers les siècles et la propulse encore », — souligner « la part que les différents peuples de la chrétienté ont tour à tour prise dans l'élaboration de cette œuvre spirituelle... ».

Du premier volume, qui doit nous mener jusqu'aux craquements du monde médiéval » (XVe siècle), les huit premiers chapitres sont déjà parus en France, tous dus à la plume de M. de Plinval, professeur à l'Université de Fribourg, dont on connaît les travaux sur Pélage et la collaboration à la grande *Histoire de l'Église*, de Fliche et Martin. Ces différents chapitres ne sont pas un simple découpage de l'ordre chronologique, mais nous font envisager successivement différents points de vue de cette histoire (plan difficile, qui peut exposer à des redites). Après avoir assisté comme de l'extérieur à la naissance du christianisme et à sa rapide conquête du monde gréco-romain (chap. I), nous sommes invités (chap. II) à pénétrer « l'âme éternelle de l'Église », pour y saisir ses toutes premières réactions sur son capital de foi, l'épanouissement de sa prière, de son culte, de sa charité. A l'aube du IIIe siècle, le petit grain de sénevé a déjà germé, et l'arbre est profondément enraciné en terre. La tempête peut venir. Ce seront les persécutions d'abord, de Néron à Dioclétien (chap. III), puis, véritable crise intime de croissance, les grandes hérésies (chap. IV), qui, par les schismes auxquels elles donneront naissance, contribueront à dessiner comme un des traits permanents de l'Église du Christ, en perpétuelle quête d'une unité extérieure toujours plus ou moins compromise. Ces siècles de luttes dogmatiques sont du fait même un des sommets de la pensée et de la réflexion chrétienne. C'est le temps où s'élabore cette « doctrine vivante des Pères » (chap. V) que les siècles suivants pourront enrichir et développer sur bien des points, mais à laquelle il faudra toujours se référer pour une pénétration saine et parfaitement équilibrée de la totalité du mystère chrétien, un authentique « sentiment des réalités surnaturelles ».

Viennent les invasions barbares. L'Église n'est pas submergée, mais se fait peu à peu l'éducatrice de ces nations nouvelles (chap. VI). De cet effort, les pionniers seront les moines. L'histoire de cette victoire lente, difficile, mais solide, du christianisme sur la barbarie et de cette élaboration d'une civilisa-

tion et d'une culture chrétiennes, coïncide en effet avec celle du monarchisme occidental, de saint Benoît à saint Bernard (chap. VII). C'est au sein même de ce mouvement monastique, ou sous son rayonnement, que se sont formés les hommes qui, dans la lutte serrée, si violente parfois, où s'affrontent pendant des siècles le sacerdoce spirituel et les princes. assureront, après bien des vicissitudes, la victoire de la Papauté, en même temps qu'un magnifique redressement de toute la chrétienté (chap. VIII). C'est sur ce tableau de la réforme grégorienne que s'achève le dernier fascicule paru en France. Souhaitons le rapide achèvement d'une entreprise si bien inaugurée.

A. D.

JEAN-BERTHOLD MAHN : *L'Ordre Cistercien et son gouvernement. Des origines au milieu du XIIIe siècle (1098-1265)* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 161). Paris, De Boccard, 1945; gr. in-8, 320 pp.

Jean-Berthold Mahn, jeune historien tué en 1944 au cours de la campagne d'Italie, rêvait d'un grand ouvrage sur le rôle politique et religieux des Cisterciens aux XIIe et XIIIe siècles. Le livre qui paraît aujourd'hui par les soins de M. Halphen, et dont le dessein était d'assurer la base nécessaire à la grande œuvre projetée, fera regretter davantage encore, par les qualités qu'il révèle, cette disparition prématurée.

A la suite de Dom Othon — qui renouvela voici quelques années le problème des origines cisterciennes —, et tout en le corrigeant sur certains points, J.-B. Mahn souligne que Cîteaux est né beaucoup moins d'une réaction contre Cluny que du désir d'une nouvelle forme de vie bénédictine, le plus près possible de la lettre de la Règle. Non pas d'abord faire mieux que Cluny, mais faire autre chose. Dans les inspirations de la fondation nouvelle, il faut certainement faire place à ce renouveau de la spiritualité du désert, à cet essor de la vie érémitique dont le XIIe siècle offre tant d'exemples.

Dans l'histoire de l'institution religieuse, la grande nouveauté de Cîteaux, ce n'est pas l'abbaye, mais l'*Ordre*. Certes, il y avait déjà autour de Cluny un groupement d'abbayes et de prieurés; mais ce groupement s'était constitué peu à peu, sous des formes variées et complexes, en laissant à la grande abbaye bourguignonne, ou plus exactement à son Abbé, une puissance énorme sur chacune des filiales. Pour Cîteaux, l'organisation se fait dès le départ, par la *charte de charité*, assurant à chaque abbaye une véritable autonomie, tout en l'insérant dans un organisme hiérarchisé. La pièce maîtresse de cette organisation est l'institution des chapitres généraux annuels, qui non seulement se retrouvera dans la suite, sous une forme plus démocratique, dans les ordres mendiants du XIIIe siècle, mais pénétrera pratiquement toutes les formes de la vie religieuse d'Occident. Il y aura dans la suite des chapitres généraux des monastères clunisiens. C'est dire tout l'intérêt des pages consacrées par J.-B. Mahn à l'étude de ces chapitres généraux de Cîteaux, à leur rôle et à leur organisation. Les historiens des ordres mendiants y trouveront eux aussi leur profit. L'auteur souligne en passant l'influence politique qu'ont pu exercer ces premières assemblées internationales, groupant parfois plus de trois cents Abbés venus de tous les points d'Europe.

Cîteaux est né et s'est développé dans le temps même où évoluait et prenait corps dans le droit canonique le privilège de l'exemption. Les historiens du droit liront avec intérêt la seconde partie du livre de J.-B. Mahn, où l'auteur montre comme l'organisation intérieure de l'Ordre cistercien a conduit peu à peu celui-ci, en dépit même des répugnances et des protestations d'un saint Bernard, à l'exemption complète.

Le magnifique sujet entrevu par J.-B. Mahn, le rôle de l'Ordre cistercien dans la chrétienté médiévale, attend encore d'être traité. Voici du moins un excellent instrument de travail pour l'historien qui s'y consacrera.

A. D.

AZIMUTHS

Le Vent et la Pluie.

Le numéro de cette revue anglaise que j'ai sous les yeux, mince, et donc sympathique, est le numéro de printemps. Mais ses méditations s'accordent admirablement à l'automne, plus funèbre même sous le soleil que l'hiver le plus noir.

Le lecteur ferme ce fascicule sur le compte rendu de poèmes

où l'on retrouve plus qu'un soupçon de la qualité de John Donne : comme la main de Lear, ils sentent la mort... « Un ossement chantait comment sur le vivant même — la tunique de chair n'est qu'une grâce provisoire; chantait que ce visage souriant ou fâché — a déjà son numéro sur le rôle de la mort... » Poésie est pitié, pitié et terreur...

Et le critique de citer de John Donne, le théologien anglican du XVIIe siècle, le beau vers que le titre d'un livre récent n'évoque qu'à moitié au lecteur français : « N'envoie jamais demander pour qui tinte le glas : il tinte pour toi. »

On nous disait à l'école que la figue en Grèce mûrissait plus vite sous la piqûre d'une larve. Je me demandais tout à l'heure si la présence des morts n'est pas nécessaire à la maturité d'une culture. Je me le demandais en écoutant un ami me raconter comment, aux États-Unis, on se débarrasse expéditivement des morts. « Vous n'avez que la peine de mourir : la maison se charge du reste », dit une réclame de pompes funèbres. Peut-il exister une civilisation sans veillées funèbres, sans vrais cimetières, sans vraies ruines ?

L'invitation à la mort.

L'article majeur de cette revue, signé D. S. Savage, a pour titre : « La dissolution de l'humaine image. » Deux royaumes latéraux s'ouvrent à l'angoisse de l'esprit plongé dans un monde qui n'a plus apparemment de signification religieuse : l'Histoire et la Nature. Deux abîmes, l'un tournant sur lui-même, et statique, l'autre dynamique :

Le signe le plus clair du vrai caractère de chacun d'eux, c'est leur orientation quasi hypnotique vers la mort...

La connexion apparaît suffisamment, je crois, entre la minimisation de l'individu, l'exaltation du collectif, l'hystérie du destin historique, la guerre et la mort. Alex. Comfort écrit avec quelque vérité que le fascisme est une évasion de la Mort dans la mort.

D'autre part, l'évanescent bonheur sensuel sur lequel ont tant insisté quelques dévots du culte de la Nature a pour l'esprit christianisé un caractère fantomatique. C'est un « bonheur » arraché à la bouche du tombeau. Avec une curieuse inéluctabilité, les pensées de presque tous les écrivains dont l'œuvre exprime ce courant passent de l'amour pour la Nature à l'aspiration vers la Mort...

La lutte contre la Mort n'exige cependant pas qu'on répudie la Nature ni l'Histoire : ce qui s'impose, c'est de dépouiller chaque royaume de son absolutisme et de les placer tous deux côte à côte en subordination à l'absolu vrai et vertical qui est l'Esprit... L'expérience historique, si nous savons l'entendre, montre que c'est dans notre recherche de Dieu que nous trouvons l'Homme...

Les civilisations mortelles.

Un autre article de *La Pluie et le Vent* rend compte longuement d'un livre intitulé, d'après une vieille ballade anglaise, *La tombe inquiète*, et signé par « Palinure ».

Palinure médite sur des cendres : la grandeur de l'Europe et cette gloire qu'était la culture française... Palinure était ce timonier de la flotte d'Énée quittant Troie tombée pour une Rome inconnue, voguant d'un monde mourant vers un monde renaissant, accessible seulement à une piété ardente et à un espoir invincible. Jeté par la tempête à la mer, ce symbole constant de l'inconscient, il fut à la fin drossé au rivage et tué par des sauvages. Voilà une allégorie de la conjoncture actuelle, pour toute notre civilisation occidentale.

Dans *Foi et Vie* de septembre, le professeur protestant Jacques Ellul fait d'abord écho à Palinure :

La complexité de nos organisations, l'énorme quantité des problèmes, la frénésie de l'économique, le long désintéressement de l'Église et le désespoir — le désespoir sans nombre des hommes d'aujourd'hui : tout cela, qui fait une veille de fin de civilisation, nous incite au travail, dans l'urgence, et en même temps nous décourage par son apparente vanité.

En premier lieu, il faudrait

que l'Église fût armée d'une théologie exacte et solide, et qu'elle sache l'appliquer au monde présent.

Le défaut du christianisme social c'est qu'

émus par des problèmes sociaux, des chrétiens ont voulu leur chercher des solutions — chômage, injustice capitaliste, misère de l'ouvrier, etc... Et c'est très bien à cause de la charité. Mais c'est une erreur, car cela ne peut aboutir à rien. C'est un travail comme celui qui consiste à vouloir remplir un tonneau sans s'être assuré que l'esquive y est bien! Dans certaines conditions spirituelles, économiques, sociales, ce travail de la charité aura une efficacité. Mais ces conditions ne sont pas remplies. Que, d'une part, alors, la charité soit vraiment ce que demande l'Écriture, la charité envers le prochain (et non envers l'Ouvrier ou le Prolétaire), avec son travail immédiat et urgent. Que, d'autre part, les chrétiens exercent leur discernement sur leur temps pour « retenir ce qui est bon et s'abstenir de toute espèce de mal (I Thess., V, 21).

Avant de passer aux analyses qu'il promet pour les prochains numéros, Jacques Ellul fait front à une réaction particulièrement vive dans

la jeunesse d'aujourd'hui : « Encore des recherches intellectuelles ! Ce que nous attendons c'est un mot d'ordre. »

Mais devant cette soif de l'action, qui est parfaitement légitime, je retiendrai seulement trois enseignements : le premier c'est que, actuellement, c'est l'une des formes de tentations du monde. « Peu importe ce qu'il faut faire — agissons. » C'est le ressort de tous les fascismes, de toutes les dictatures... Il est curieux de voir des chrétiens reprendre ce thème, alors que précisément il leur est dit : « Ne vous conformez pas au siècle présent, mais soyez transformés. » Il ne s'agit pas de ne rien faire, mais bien de ne pas agir selon les modes du siècle présent. Le second, c'est que l'Écriture nous apprend que l'action dépend étroitement de la pensée — et plus exactement que l'action du chrétien dépend de sa théologie. Il n'y a pas de bonnes œuvres possibles sans bonne théologie. Les deux choses sont liées sans automatisme, mais par Dieu même. Que l'on prenne I Tim., I, 3-10, ou Tite, I, 5-16, ou II Pierre, II, dans tous les cas, celui qui a une « fausse doctrine » est en même temps ouvrier de mort... Le troisième, c'est que nous sommes dans un temps qui progressivement clarifie les situations, et nous oblige à prendre au sérieux une constante affirmation de l'Écriture : il s'agit moins de faire que d'être. Ce qui importe, par exemple, ce n'est pas d'agir purement ou justement, mais bien d'être pur et d'être juste.

Cette chronique protestante des problèmes de civilisation est à suivre. Il existe d'ailleurs des cahiers sur ces problèmes où collaborent Pierre Maury, Jean Bosc. Ils ont pour titre *Les deux cités*. Ces recherches, en France et à l'étranger, là surtout où existent des partis politiques protestants, montrent combien l'analyse politique et économique est commandée par la Révélation, ou plutôt par les principes qui règlent l'usage de la Bible.

Œcuménisme.

Avant de quitter les revues protestantes, j'aimerais citer une petite revue belge très élégante, *Vocations*, n° 6. Après une rapide histoire de l'œcuménisme, Pierre du Touat en considère l'avenir :

Sur la voie de l'œcuménisme, les différences encore à vaincre son considérables.

1° Sur le plan laïc, c'est tout d'abord un manque de relations véritables et profondes. Notre monde actuel est, de plus en plus, compartimenté, et chaque compartiment en devient de plus en plus fermé. D'où : manque d'une bonne connaissance des autres, manque aussi de compréhension des autres points de vue. Les différences nationales et raciales sont de plus en plus accusées. Que dire des différences culturelles : linguistiques, musicales, architecturales ?

2° Sur le plan de la foi œcuménique, du point de vue extérieur, il convient, tout d'abord, de constater les inférences laïques. C'est un fait que, dans leur ensemble, les chrétiens se différencient par des présences confessionnelles raciales. Les Latins sont principalement catholiques romains. Les Germaniques sont luthériens. Les Slaves sont orthodoxes. Les Anglo-Saxons sont anglicans, presbytériens, méthodistes ou baptistes...

Nationalement, culturellement et linguistiquement, on est en droit de reprocher l'inféodation du catholicisme romain à l'italianité, et du mouvement œcuménique à l'anglo-saxonisme. En dépit de tous les efforts accomplis pour les rallier entièrement, ceux qui ne sont ni latins ni anglo-saxons se sentent plus ou moins à l'aise entre les deux blocs idéologiques. Le catholicisme romain, qui a pour lui des siècles d'expérience et d'avance, est dans une position nettement avantageuse. Il a façonné tant d'esprits et de civilisations! Il est appelé à rallier, un jour ou l'autre, tous ceux qui, à un titre quelconque, sont des conservateurs...

Du point de vue intérieur, les différences fondamentales à vaincre sont des

différences théologiques quasi insurmontables : qu'il s'agisse de l'Église et du saint ministère, de la Bible et de la Tradition, de la christologie, des dogmes et des confessions de foi, de la liturgie et du ministère de la parole, des sacrements surtout...

Sur la route de l'unité chrétienne, la « communion » (sainte Cène) reste (et c'est à proprement parler scandaleux) le brandon de discorde. De pénibles expériences ont été faites à ce sujet, à Lausanne et à Oxford. Ce fut un peu mieux à Amsterdam; mais ce fut encore très loin d'être satisfaisant...

Par ailleurs, les modes de pensée théologiques et les réactions qu'elles entraînent toujours avec elles, viennent compliquer une situation déjà assez difficile par elle-même. Avant-hier, c'était le paganisme; hier, c'était le christianisme social. Aujourd'hui, c'est le barthisme. Et demain ?...

Il est à craindre que notre génération ne voie pas davantage que la concentration de la chrétienté non-romaine. Pour préparer l'unité de demain, il faut éviter, dès maintenant, de faire de l'anti-catholicisme, sous quelque forme que ce soit.

Dès maintenant, le véritable esprit œcuménique se distinguera par ces trois traits : compréhension, irénisme, amour.

Si l'on veut que l'unité future ne porte pas en elle-même de nouveaux schismes, il nous faudra marcher prudemment, dès aujourd'hui, entre les deux écueils de toute foi : la loi impersonnelle, avec sa conséquence logique : l'unité doctrinale — et la conscience personnelle, avec sa conséquence quasi inévitable : la liberté individuelle.

L'unité ne se fera pas par des cultes interecclésiastiques (toujours étranges pour tous les participants), ni par l'adoption de dogmes imprécis ou vidés de leur contenu. Soyons d'abord nous-mêmes! « Que chacun de nous demeure avec Dieu, dans la condition où il se trouvait, quand il a été appelé ! »

Prosélytisme et évangélisation.

Est-ce une attitude œcuménique, ou, plus largement, évangélique que préconise le P. Congar dans un article (pp. 58-68) du deuxième numéro de *Rythmes du Monde :*

Nous proposons d'appeler prosélytisme l'activité qui poursuit le triomphe de la confession dont nous sommes les ministres, et évangélisation celle qui cherche le bien spirituel des hommes, leur existence et leur progrès dans le Christ. Le débat serait donc entre le prosélytisme et l'évangélisation...

Prêtres de France, nous nous sommes purifiés, en grande partie, du cléricalisme politique. Il faut nous purifier de ce qu'il peut y avoir en nous de cléricalisme moral et psychologique. Par cléricalisme politique, j'entends l'utilisation de l'influence que nous devons à notre sacerdoce et à notre mission, en faveur de forces politiques. Par cléricalisme moral ou psychologique, j'entends la recherche et le goût d'une influence du clergé sur le comportement des laïcs; même sur leur comportement spirituel dans la mesure où notre action répondrait, de notre part, à une volonté et à une recherche d'influence...

Plus précisément, on se défie de nous parce que l'on craint, de notre part, une mainmise; on appréhende d'être utilisé — pour « la gloire de Dieu », sans doute, mais d'être influencé et utilisé tout de même; d'être obligé d'accepter une foule de choses bien au-delà de ce dont on aurait vraiment la conviction ou le goût; d'avoir la main forcée... Les femmes ont moins que les hommes cette appréhension, et c'est l'une des raisons pour lesquelles elles viennent plus volontiers à l'Église...

A cet égard, nous verrions quelque danger dans certaines manières de développer ou d'entretenir une mystique de la conquête. Le mot, auquel nous ne prenons pas garde, tant nous l'employons avec une bonne conscience, a pourtant quelque chose d'agressif et de déplaisant...

... La concordance parfaite entre le droit et le fait, entre les formes objectivement vraies de la religion et le bien intérieur des âmes, est une réalité eschatologique. Car elle fait partie de cette évidence, de cette triomphante victoire du vrai, qui sont un aspect de la gloire, et qui sont réservées à l'a-

vènement de justice. Alors Dieu rendra à chacun selon ses œuvres, les secrets des cœurs seront révélés, l'erreur, le mal et la mort anéantis, le bien et la vérité triompheront avec éclat. Mais dans l'économie présente qui est le temps de l'Église, nous sommes sous le régime de l'avènement de miséricorde, où le Christ sauve plus qu'il ne règne... Nous devons semer généreusement, loyalement, dans la confiance, et laisser à Dieu le soin des résultats. Car l'économie du salut, que saint Paul appelle la sagesse de la croix, se caractérise par le fait que le mal lui-même y rentre et qu'il y sert les fins de la miséricorde... Voilà pourquoi il nous faut éviter la forme un peu sectaire de certitude et de zèle qui aboutit à nous faire classer les hommes, et aussi les choses, les événements ou les décisions, en bon et en mauvais, en brebis et en boucs. Comme si ce n'était pas anticiper indûment sur le jugement de Dieu. Comme s'il y avait ici-bas un royaume du bien, défini avec certitude et précision par les limites confessionnelles de l'Église, à l'intérieur desquelles tout serait bon, et un royaume du mal constitué par tout ce qui nous apparaîtrait comme extérieur à ces limites et où tout serait mauvais. D'où nous tirerions la conséquence qu'on devrait considérer comme condamné et perdu tout ce qui ne serait pas confessionnellement catholique... Saint Paul avertit lui-même qu'il préfère user de ses dons spirituels plutôt que de ses titres d'autorité...

Dans la perspective du prosélytisme, l'attention se porte sur la conquête d'adhérents pour le groupe. On désire, certes, que ces adhérents deviennent de bons chrétiens et qu'ils aient une vie intérieure personnelle. Mais on fait surtout confiance, pour les y amener, à l'action des moyens collectifs que l'Église met en œuvre; et le ministère du prêtre s'applique, directement, surtout à assurer la mise en œuvre de ces moyens : sacrements, instruction dogmatique, groupements de piété et d'édification, œuvres, presse et propagande religieuse, etc. Dans la perspective de l'évangélisation, l'attention se porte surtout sur la croissance d'un homme dans le bien. On sait quelles ressources représentent pour cela les moyens objectifs dont le ministère a été confié par Dieu à l'Église, et on désire que les hommes y viennent. Mais on veut que, dans leur accession à la forme véritable de la vraie vie, rien ne se fasse qui ne soit le fruit d'un mouvement intérieur dont la liberté aura été, à chaque moment, honorée... L'attitude que nous avons définie sous le nom d'évangélisation est un esprit. Il ne faut pas en faire un système; il ne suffit pas, pour la traduire en ecclésiologie, de la généraliser en la portant à l'abstrait. Ainsi évitera-t-on de trouver dans nos réflexions un argument contre les entreprises et les œuvres de l'apostolat; ce qui serait étranger et même contraire à notre pensée. Il est nécessaire de rechercher et d'attirer ceux qui ne sont pas chrétiens, de grouper et d'encadrer ceux qui le sont. Nous ne sommes à aucun degré contre ces deux choses, toutes deux nécessaires : la mission et la paroisse. Mais l'une et l'autre doivent être pratiquées dans l'esprit de l'évangélisation, et non dans celui du prosélytisme.

Sociologie chrétienne.

Des *Cahiers internationaux de sociologie*, dirigés par G. Gurvitch, et dont le premier numéro vient de paraître aux Éditions du Seuil, nous intéresse, non pas seulement, mais surtout, l'article-programme de Gabriel Le Bras (pp. 39-66) : « Secteurs et Aspects nouveaux de la Sociologie Religieuse. »

De cet article très dense, peu de paragraphes se laissent arracher. Même très sec, un résumé peut être une invitation au voyage.

G. Le Bras, depuis vingt ans, avec une compétence partout reconnue, travaille à élaborer cette sociologie. Ses recherches portent sur trois domaines : un recensement, une comptabilité bien ventilée des actes visibles de la pratique religieuse, — puis une physiologie sociale des institutions ecclésiastiques, — enfin une géographie religieuse.

1° Le premier inventaire se fait en trois étapes engrenées :

a) La description des actes caractéristiques de la pratique catholique.

A partir desquels les fidèles se groupent en conformistes saisonniers, observants ou dévots. La recherche et la critique des sources d'information : archives, rapports, conversations, vient ensuite. On peut alors établir une carte de la France catholique, dont nos lecteurs ont vu d'intéressantes ébauches dans les *Problèmes missionnaires* du chanoine Boulard.

b) Pour interpréter cette géographie, il faut recourir à l'histoire, et suivre, — à travers les oppositions territoriales, les divergences des classes sociales, les anomalies excitantes, — ce conflit entre l'Eglise et le rationalisme, ce dialogue dont A. Gide, dans les derniers Azimuths, donnait les répliques littéraires.

c) Vient en troisième lieu l'étude des rapports entre la pratique des groupes et le cadre de l'existence, l'étude de son action sur les mœurs civiles, et sur les réalités proprement ecclésiastiques.

2° Après les groupes des fidèles, ce sont les institutions, le Droit Canon dont il faut déceler les sources, les cadres sociaux, identifier les éléments humains et matériels, et caractériser l'influence sur l'évolution de l'Occident.

3° Groupements et institutions se projetteront en cartes géographiques, consacrées à l'occupation du sol, à la puissance ecclésiastique, à l'activité religieuse, à la vie de l'esprit; très expressives, elles mettraient sous les yeux du sociologue la physionomie de la société ecclésiastique, elles éclaireraient ses rapports avec la société séculière, elles insinuent sa vision de la société surnaturelle.

Ce seul squelette d'un programme très vivant, me paraît devoir aguicher les pasteurs et les théologiens. Ils le liront, et trouveront dans les notes une bibliographie très précieuse où G. Le Bras est forcé par la vérité de se rendre justice. Ils voudront y travailler. Pour me faire pardonner mon anatomie maladroite et fervente, j'emprunte à la deuxième partie consacrée au Droit Canon, et à la conclusion, quelques paragraphes :

Un tel plan nous éloigne à la fois de l'abstrait inhumain et des hommes miraculeux. Nous redoutons ces purs enchaînements de calculs qui nous conduisent de la prohibition de l'inceste jusqu'à l'empêchement du seizième degré et ces coups de cymbale qui annoncent une révolution juridique au jour d'avènement d'un pape prestigieux. Comme tous les juristes, nous aimons la logique des évolutions légales ou doctrinales, et, comme tous les historiens, la richesse des personnalités : mais c'est la vie complexe des groupes qui nous révèle les transformations majeures...

Le Droit Canon prend source non seulement dans la Bible, mais encore dans les lois et coutumes des nations où s'implante la foi chrétienne. Il s'inspire si bien de leurs institutions, de leurs techniques, et aussi de leurs moyens, de leurs besoins, de leur esprit, qu'il y eut dans l'antiquité, dans le haut moyen âge, autant de droits canons que de sociétés distinctes. Syriens, Égyptiens, Africains, Romains, Germains et Celtes eurent leurs propres conceptions du droit comme de la liturgie et, sur certains points, de la théologie. L'Irlande, pays de clans, a ses grands monastères, autonomes, indépendants de tout souverain, tandis que l'Espagne, naguère incorporée à l'Empire, et demeurée monarchique, se partage en diocèses et en métropoles, se concentre à Tolède, associe jusqu'à les confondre les deux puissances. Répliques ou adaptations de grande conséquence : les structures commandent la formation et la transmission du droit. En Irlande, arbitraire des religieux renfermés dans leurs cellules, qui composent des florilèges bibliques, patristiques, coutumiers, avec prédominance du souci pénitentiel; en Espagne, conciles nationaux, qui fixent la discipline ecclésiastique et séculière et veillent à la conservation uniforme des textes. En somme, des chrétientés qui, selon les hasards politiques, embrassent des régions, des nations ou de simples seigneuries. Jusqu'au jour où la Papauté, atteignant les fidèles éparpillés en communautés

mineures ou minuscules, imposera une nouvelle unité impériale, dont elle sera la régulatrice.

Son triomphe fut-il assuré par un progrès constant d'idées, d'institutions, par les coups de baguette successifs de Léon le Grand, de Nicolas Ier, de Grégoire VII, d'Innocent III ? Juristes ou historiens purs sont enclins à exagérer ces progressions et ces accidents. Une analyse méthodique des faits sociaux affaiblit l'illusion de la continuité et réduit la part des héros. La centralisation est l'œuvre spasmodique des groupes décapités ou fragiles autant que des génies volontaires. Au moyen âge, elle s'accomplit par la rencontre des plaintes montantes et des injonctions d'en haut, par l'appel des évêques, des abbés (sollicités eux-mêmes des nobles ou des serfs), à la décision, à la protection, aux définitions du Saint-Siège, autant que par la volonté romaine d'atteindre d'échelon en échelon les fidèles. L'alternance de ces appels et de ces ordres nous révèle la création d'un monde grâce au concours de la masse et du souverain, et l'on touchera l'apogée dans le siècle où cette alternance aura la régularité d'une saine respiration. Beaucoup d'historiens ont décrit ces temps de plénitude. Notre désir est d'en marquer le rythme, par une étude des canons où, dans le « *casus* » et la « *decisio* », retentit l'écho successif de l'inquiétude et de l'apaisement...

Chacun des éléments de puissance — monachisme, patrimoine, juridiction, prestiges — nous aurons à le replacer dans les milieux sociaux où il a prospéré. La voie est ici toute frayée (surtout pour le monachisme) par des auteurs d'une grande perspicacité. Notre soin sera d'expliquer par les jeux de la contradiction et de l'alternance les mouvements du droit. Partagée entre l'idéal du renoncement et l'idéal de la domination, l'Église a, tour à tour, composé ou opté, avec des apparences dialectiques et des angoisses profondes. Puissions-nous comprendre ce drame permanent...

Enfin, le but du Droit Canon étant le salut éternel, ses dimensions dans le temps et l'espace échappent à toute mesure. Il régit une société surnaturelle et permanente, qui englobe le ciel, le purgatoire, les fidèles, jusqu'au jugement dernier. Les relations entre les trois Églises constituent son chapitre le plus original et le plus profond. Nous aurons à décrire et interpréter cet effort de l'Église pour introduire les hommes dans la société de Dieu, dès ce monde et après la mort, pour calculer les créances et les dettes spirituelles, assurer les paiements (ou expiations), pour identifier les saints...

Commencer toute enquête sociologique par l'observation des faits les plus simples, les plus élémentaires. S'agit-il de pratique ? Les communions pascales. De géographie ? La place de l'église dans le territoire paroissial. De Droit Canon ? Les conditions du baptême. Mais, en outre, fixer un but merveilleux. La pratique n'est-elle pas au début de la série des signes qui révéleront la conscience ? L'église, le premier point d'une géographie universelle des rapports entre sociétés religieuses et profanes ? Le baptême, la porte ouverte sur l'au-delà que négocie le Droit Canon ?

PEUPLES ET CIVILISATIONS

GEORGES HAHN. *L'Autriche avant l'Anschluss ou les déficiences de la contrainte.*

« Même aujourd'hui, beaucoup d'esprits bien intentionnés, et parmi eux des catholiques, rattachent encore leurs espoirs de renouveau moral et social à l'exercice ou du moins à l'appui d'un pouvoir absolu. C'est pour leur demander de considérer à nouveau ce problème que nous avons entrepris notre analyse. »

NOTES ET CHRONIQUES

JACQUES DUMONTIER. *La situation démographique de la France.*

■

REVUES

ROBERT AUZELLE. *Dans l'abbaye de Fontenelle (Saint-Wandrille).*

Les ruines bénédictines offrent un cadre paisible pour méditer les conceptions sacrées, qui doivent régler, dans une Église ou une Civilisation, l'urbanisme des morts.

L'AUTRICHE AVANT L'ANSCHLUSS
OU
LES DEFICIENCES DE LA CONTRAINTE

Introduction : L'impasse de l'ordre imposé

Si nous nous proposons, dans les pages qui suivent, d'évoquer certains aspects du régime politique qui existait en Autriche avant l'Anschluss, ce n'est pas — disons-le dès le début — dans un intérêt simplement historique ou anecdotique, mais pour en tirer des conclusions d'une portée générale et mettre en relief à leur occasion une position de principe.

Exprimée et développée d'une façon abstraite, la thèse à laquelle notre exemple sert d'illustration affirmerait *l'impossibilité d'aboutir à un mouvement libre à partir d'un système de contrainte.* Elle montrerait pourquoi, dans aucune forme de liberté (que ce soit la science, l'art, la foi, ou d'une façon générale la vie humaine pleinement vécue), la contrainte, érigée en système, ne saurait trouver une fin et une justification. Ainsi apparaîtrait l'illogisme et l'impuissance de quiconque prétend défendre la civilisation, la patrie et la personne humaine par un régime de force. Avec de la violence, on ne produit pas de la liberté.

De plus, il apparaît avec une évidence tout aussi nécessaire que, dans sa lutte contre une contrainte plus brutale, un ordre oppressif ne peut faire appel à un désir de libération. On ne saurait trop souligner la signification de cette deuxième constatation. Dès qu'on se sépare de la seule source spirituelle d'action qui est le besoin de liberté, *on ne saurait résister sur le terrain de l'action à un adversaire qu'on vient de rallier sur le terrain des principes.*

Ceux qui s'intéressent à la personne humaine, et particulièrement les chrétiens, ont encore besoin de réfléchir sur la signification d'un ordre que l'on impose. Le pouvoir absolu a longtemps exercé et exerce peut-être encore une forte séduction sur beaucoup d'esprits et — il ne sert à rien de le cacher — sur un trop grand nombre de catholiques. Dans certains milieux catholiques, préoccupés de l'accroissement du mouvement irréligieux et antireligieux, on a même rencontré la conviction que la bienveillance d'un pouvoir dictatorial aiderait singulièrement à rechristianiser le peuple. Erreur dangereuse que le sort d'un petit État danubien réfute par son histoire même. Quelles furent les conséquences que comportait et pour la résistance du pays contre l'envahisseur et pour le catholicisme autrichien un gouvernement dictatorial dont les chefs dignes d'estime par ailleurs, entendaient soutenir de toute leur autorité l'Église catholique ? telle est la double question qui doit nous retenir, à l'exclusion de tous les autres problèmes politiques qui se posaient et se posent à nouveau au sujet de l'Autriche.

*
* *

I. — Contrainte et résistance

1. *La prise de pouvoir.* — Faire l'historique du régime de Dollfuss et de Schuschnigg n'entre pas dans notre dessein. Il est cependant nécessaire de placer le lecteur dans l'atmosphère du moment et de résumer brièvement les événements qui, déjà quatre années avant l'Anschluss, donnèrent à l'État autrichien une structure quasi totalitaire.

On sait que sur les quatre-vingt mille kilomètres carrés dont, après la première guerre mondiale, Vienne restait la capitale, s'établit en 1919 une République fédérale. Deux Chambres, le Conseil national élu au suffrage direct et le Conseil fédéral composé des délégués de province, exerçaient le pouvoir législatif. Le gouvernement, responsable devant le Conseil national, avait pour chef un chancelier fédéral. La fonction de Président de la République était purement représentative.

Le parti social-démocrate, affilié à la Deuxième Internationale, avait présidé à la fondation de la République. Mis en minorité par les élections, il refusa jusqu'au bout toute coopération avec les autres partis et dut bientôt céder la place au deuxième grand mouvement politique, le parti chrétien-social, qui, coalisé avec divers petits groupes, exerça le pouvoir jusqu'à la fin de l'ère républicaine.

En 1933, Engelbert Dollfuss prononça la dissolution du Parlement sans cependant dissoudre les partis. Les raisons de ce coup d'État furent d'ordre strictement politique. Pour les comprendre, il faut se souvenir que l'Autriche d'après 1918 était caractérisée par une disproportion exceptionnelle : autour d'une capitale de près de deux millions d'habitants ne vivaient que cinq millions de provinciaux. Bien qu'il n'existe peut-être aucune ville au monde plus imprégnée d'atmosphère montagnarde que la capitale autrichienne, la situation sociale, psychologique et politique, est très différente à Vienne et dans les provinces. A Vienne, juridiquement considérée comme une province indépendante, le parti social-démocrate avait une majorité absolue. En province, au contraire, la majorité appartenait au parti chrétien-social, dont certains membres étaient plutôt favorables au rétablissement des Habsbourgs. Cependant, dans certaines villes de province, les sociaux-démocrates avaient une influence considérable et le parti chrétien-social conservait une minorité très active dans la capitale.

Dans l'ensemble, le parti social-démocrate était certainement le plus influent, et le gouvernement ne put s'assurer une majorité, d'ailleurs toujours précaire, que grâce à une coalition avec les petits groupes de droite. En 1933, cette majorité n'était plus que d'une voix. Telle fut la raison majeure qui motiva le renversement de la démocratie autrichienne.

Le Gouvernement, il est vrai, affirmait l'existence d'un danger de guerre civile émanant d'une organisation paramilitaire du parti social-démocrate, la « Fédération de la Défense républicaine ». Mais il est de toute façon certain que le gouvernement Dollfuss ne pouvait affronter les élections libres auxquelles il n'avait d'ailleurs jamais songé. Peut-être avait-on aussi des raisons de craindre qu'une fois victorieux aux élections, les socialistes, de leur côté, n'ins-

tallassent un régime dictatorial. Il s'agissait donc en somme de gouverner par la force, puisque, pour des motifs que nous n'avons pas à juger ici, Dollfuss croyait de son devoir de rester au pouvoir.

La légalité républicaine ayant été abandonnée, l'action révolutionnaire que, le 2 février 1934, le parti socialiste entreprit contre la dictature, ainsi que sa sanglante répression par la troupe et les formations paramilitaires du Gouvernement, étaient dans la logique des choses. C'est à la suite de ces jours sombres de février que fut installé ouvertement le nouveau régime, selon les rites désormais classiques. Remplacement du mot « République » par celui d' « État », constitution d'un parti unique (le « Front Patriotique »), formation d'une « milice » et toutes les autres institutions dont les pays d'Europe ont acquis depuis une connaissance approfondie.

Comme tout épisode de guerre civile, les combats dé février et leur préambule sont diversement interprétés. Il est cependant incontestable que les milieux ouvriers en ont gardé une profonde amertume. Le souvenir des exécutions et des condamnations aux travaux forcés est resté si vivace que tous les efforts postérieurs du Gouvernement, tendant à se réconcilier les ouvriers, sont restés vains.

Il n'importe pas ici d'analyser les torts du parti social-démocrate auquel les uns reprochent son intransigeance et les autres un manque d'énergie révolutionnaire. Comme toujours, en effet, dans un pareil cas, ce ne fut pas le tort et le sort d'un seul parti, mais le principe même de la démocratie qui était en cause. Personne ne pouvait se tromper sur le caractère de l'ordre qui se substituait au régime républicain. De nombreux « bons mots » circulaient. « Depuis la disparition de la République, disait-on en particulier, il reste en Autriche tout de même deux partis : le gouvernement et le peuple. » Sans prendre cette boutade à la lettre, on peut admettre qu'elle caractérisait bien la situation.

2. *La désorientation des esprits.* — La brève évocation de ces événements historiques indique déjà les conditions psychologiques dans lesquelles le gouvernement Dollfuss engagea la lutte contre le danger national-socialiste. Mais son caractère dictatorial allait l'empêcher tout aussi bien de

combattre l'ennemi *contre* lequel il voulait agir : l'Allemagne nationale-socialiste, que de servir l'idéal *pour* lequel il prétendait travailler : le christianisme.

On ne saurait pourtant mettre en doute la volonté sincère et active qu'on avait au Ballhausplatz (le quai d'Orsay viennois) de s'opposer à l'Anschluss. Les événements eux-mêmes, l'interdiction du parti nazi autrichien qui précéda celle du parti démocrate, la mort d'Engelbert Dollfuss et enfin le « non » catégorique de M. Schuschnigg, prononcé à un moment où, abandonné par toutes les grandes puissances, il ne pouvait guère s'illusionner sur l'issue de l'aventure, parlent à cet égard un langage assez éloquent. L'équité exige en outre de noter que la grave émeute nationale-socialiste du 25 juillet 1934 ne put être maîtrisée que grâce à l'action de ces mêmes unités paramilitaires qui, en février encore, avaient combattu les ouvriers socialistes. Il est donc bien établi que les hommes au pouvoir étaient non seulement résolus, mais, en outre, tant par leur courage que par leurs moyens, capables d'agir. Mais l'issue définitive montre d'autant plus clairement l'impossibilité tragique (mais combien instructive) où se placèrent les dirigeants autrichiens, en dépit de leurs intentions manifestes, de résister efficacement sur le terrain de l'action à un adversaire dont ils avaient rallié, pour leur organisation d'État, les principes de contrainte.

Ce qu'on a appelé plus tard la « collaboration » avec l'ennemi se décide donc en dehors des positions militaires de combat et peut-être même souvent indépendamment de tout choix conscient. On a beau affirmer après coup la volonté farouche de résistance; on peut même l'affirmer de bonne foi. Il n'en reste pas moins que le seul fait d'approuver et d'appliquer les méthodes politiques et les idées sociales d'un adversaire nous place de son côté. Sans toujours nous en rendre compte, nous faisons son jeu au moment même où nous prétendons le combattre. En fait, les derniers maîtres et défenseurs de l'Autriche ont préparé, malgré eux, leur pays au régime national-socialiste. Et, de fait, sous certains rapports, celui-ci s'y est installé avec plus de facilité qu'en Allemagne.

L'opposition des dictateurs autrichiens à l'Anschluss ne provient cependant pas d'un entêtement ambitieux ou d'un

désir égoïste de pouvoir. Seul le vieil antagonisme dynastique et national entre l'Autriche et la Prusse fournit à cette attitude son vrai fondement. Il a un aspect historique. La défaite de Sadowa en 1866, évoquée par M. Schuschnigg quelques jours avant la catastrophe du 11 mars 1938, constitue à cet égard une allusion assez significative. Cependant ce rappel, sans doute fort bien compris à Berlin, passa presque inaperçu à Vienne. Car, après 1919, tout contact était rompu entre les masses populaires et le passé de la monarchie. D'ailleurs, même comprise, la formule purement diplomatique « Prusse contre Autriche » n'aurait pu donner au conflit cette vivante actualité qui seule motivait la résistance. Pour que le peuple participe spontanément et de tout son être à la défense d'un pays, il faut qu'il comprenne que son avenir est en jeu, qu'il a quelque chose à perdre même dans une défaite non sanglante, et que, dans une victoire ruineuse, il sauvera et peut-être gagnera quelque chose. En un mot, ne défendra bien son pays que celui qui lutte pour la vie. Encore s'agit-il en cela beaucoup moins de vie physique et de bien-être matériel que de vitalité morale.

L'existence nationale ne se définit peut-être pas partout et à tout moment de la même façon. Ou, plus exactement, la définition ne sera pas toujours également complète. Il est possible qu'avant 1848 elle s'identifiât en Autriche et ailleurs à la cause du régime et de la dynastie. Mais il reste hors de doute qu'aujourd'hui, pour la plupart des pays d'Europe, elle revêt un sens beaucoup plus précis et comporte, comme élément essentiel à l'intérieur, la liberté politique et sociale. Pour un peuple du XXe siècle, exister signifie être libre, disposer dans chacun de ses membres des droits de l'homme sur le terrain civique économique. Sans doute, le jour viendra où cette définition, se précisant encore davantage, exprimera en propres termes le droit spirituel de participation à la culture.

Mais de nos jours, et pour les nations de culture occidentale, la défense d'un territoire ne s'impose que parce que (et si) elle est condition de liberté à l'intérieur. Or, le peuple autrichien, ayant perdu sa liberté, avait cessé d'exister par la volonté de ceux mêmes qui plus tard voulaient l'entraîner au combat. Certes, si le national-socialisme n'avait été qu'une affaire intérieure, le gouvernement en serait resté

maître comme en juin 1934. Car les partisans autrichiens d'Hitler n'étaient qu'une minorité que n'appuyait pas la complicité du peuple. Cependant, le gouvernement autrichien ne pouvait espérer tenir tête à l'Allemagne, puisqu'il n'avait pas le pays avec lui.

Cette absence du peuple se trouve au centre de chacune des déficiences qui ont rendu inévitable l'Anschluss : action inopérante contre la cinquième colonne, propagande « patriotique » sans résonance, échecs diplomatiques. Pour éviter le pire, il ne suffisait plus d'un gouvernant adroit et énergique. Les émissaires nazis, amplement pourvus d'argent et d'armes, avaient derrière eux l'ombre de la grande Allemagne. La surveillance la plus active de la police n'aurait pas maîtrisé leurs agissements; la propagande du « Front Patriotique », même adroite et courageuse, serait restée impuissante. Elle n'aurait pas converti ou réduit au silence ces « intellectuels » et petits bourgeois pro-allemands du temps de la monarchie, pour qui la minable contrefaçon autrichienne du fascisme rehaussait encore le prestige des violences hitlériennes. Enfin, la plus subtile diplomatie n'aurait pas fait comprendre aux grandes puissances que, par l'Anschluss, l'Allemagne n'envahissait pas seulement un territoire, mais la conscience humaine elle-même.

Il est vrai que, en fin de compte, une disproportion des forces matérielles a rendue inévitable la disparition de l'Autriche. Le gouvernement de Vienne était seul à s'opposer à la puissance d'un État de quatre-vingts millions. Mais à cette disproportion matérielle s'ajouta une confusion des esprits dont le régime dictatorial d'alors ne peut rejeter la responsabilité, malgré son peu d'efficacité administrative. A cause de lui, les grandes puissances démocratiques furent encore moins capables de distinguer entre la dictature autrichienne et le totalitarisme allemand. Voilà pourquoi aussi, dans le petit nombre des Autrichiens pro-allemands et dans la masse plus compacte des opportunistes, personne ne saisit les vraies raisons d'une résistance contre l'Anschluss. Voilà pourquoi enfin le peuple lui-même ne parvint pas à dissocier nettement l'absence de liberté dans l'État autrichien et le climat de l'oppression allemande. Cette triple désorientation des observateurs étrangers, des complices, et enfin des victimes, caractérise l'histoire de

l'Anschluss. Il importe d'en connaître les trois aspects essentiels pour leur signification exemplaire. Observons donc la confusion des esprits, tout d'abord sur le terrain international.

Jusqu'en 1938, on jugeait, à Londres et à Paris, l'Autriche assez semblable à l'Allemagne et l'Allemagne un peu à l'image de l'Autriche. On ne comprit pas, dès lors, ce que les Autrichiens avaient à perdre par l'invasion, ni ce que les Allemands devaient y gagner. Il s'agissait pourtant d'une « nuance » que des observateurs attentifs eussent pu préciser à ce moment-là : tandis que, en Autriche, le pouvoir absolu ne constituait qu'un expédient destiné à résoudre des difficultés d'ordre intérieur, il constituait pour le Reich le principe même de la politique extérieure. Ou, plus exactement, il n'existait pour Hitler à proprement parler rien d' « extérieur » à son régime. De cette méthode, qui transfère les affaires étrangères au ministère de l'Intérieur et réduit les rapports internationaux à des actions de police, l'invasion de l'Autriche représenterait le premier essai. S'il réussissait, il transformerait profondément la position psychologique des maîtres allemands envers tous les autres peuples : avec la réussite de l'Anschluss, les frontières ne devaient avoir dans l'esprit des dirigeants berlinois, en Europe et même dans le monde entier, aucune signification réelle. Aujourd'hui, on reconnaît clairement après coup ce qui, en 1938, ne semblait à certains qu'une supposition gratuite, voire monstrueuse.

Qu'on ait mis si longtemps à s'en rendre compte s'explique, pour une part non négligeable, par la situation intérieure de l'Autriche, et sous ce rapport incombe au gouvernement de Vienne une grave responsabilité, non seulement envers son pays, mais envers le monde. Par sa faute, en effet, non seulement l'incompréhension des grandes puissances devant le drame autrichien devint en quelque sorte compréhensible, mais — deuxième aspect de la confusion des esprits — la trahison de certains Autrichiens « collaborationnistes » avant la lettre trouve ainsi un semblant de justification. A leur tour, les petits bourgeois germanophiles, constatant l'apparente identité des méthodes employées en Autriche et en Allemagne, n'attribuèrent le refus de « venir au Reich » qu'à des ressentiments historiques ou à

des ambitions politiques. L'idée ne leur vint pas qu'on pût s'opposer à la force, non pas par désir de puissance, mais tout simplement par volonté d'existence.

Comment, en effet, vivant sous un régime dictatorial, auraient-ils pénétré cette notion de l'existence individuelle et collective dont l'autonomie administrative et la particularité des mœurs ne sont qu'un symptôme superficiel et équivoque ? Comment, mis en demeure de choisir entre deux formes d'assujettissement, auraient-ils réalisé la nécessité vitale de penser et de sentir par soi-même, d'être psychiquement libre, afin d'être ? La politique intérieure, qui faisait bon marché de la dignité humaine, les empêcha de comprendre qu'il fallait, contre les exigences allemandes, défendre non un État ou des frontières, mais des êtres vivants, des hommes, des âmes.

Cependant, la plus grave conséquence du régime totalitaire de l'Autriche autonome ne fut ni de fausser le jugement de l'étranger, ni d'innocenter les « collaborationnistes », mais de priver de leur discernement les masses populaires. Dans ce troisième aspect de la désorientation, on retrouve l'effet tragique de toute violence : la diminution morale et intellectuelle de ses victimes. Elles ne mesurent plus avec précision ni les causes ni les remèdes de leur malheur. Ainsi, le peuple autrichien, auquel ses dirigeants refusaient le droit de se gouverner lui-même, perdit, par le seul fait qu'on le traitait en mineur, une partie de sa maturité. Devant la menace hitlérienne, il ne reconnut pas assez tôt que, même privé de tous droits politiques, il avait encore des libertés à perdre, et que, plus tard, même dans un état d'assujettissement total, lui incomberait une responsabilité qui le rendrait justiciable de tous les méfaits dont il deviendrait l'instrument malmené.

Il est très difficile, en effet, de se faire à l'idée qu'il faut parfois défendre avec son propre malheur ceux-là mêmes qui en sont la cause. Les masses ouvrières d'Autriche, en particulier, ont été psychiquement paralysées par cette exigence contradictoire, et c'est en cela que réside la raison essentielle pour laquelle l'Anschluss a pu se faire sans rencontrer une résistance notable, ni à l'extérieur, ni à l'intérieur du pays.

3. — *La liquidation silencieuse.* — Certes, il ne faudrait pas croire que l'appui de l'étranger, la conversion des milieux germanophiles et « l'engagement » des masses populaires auraient permis de préserver l'Autriche de l'invasion. Mais ce grave événement aurait pu être retardé. On aurait pu rendre manifeste sa véritable signification [1].

Le seul fait que, en mars 1938, on ne fut pas conscient de cette fatalité inéluctable démontre suffisamment que l'Anschluss, se réalisant au milieu d'une indifférence générale, a — comme parfois certains médicaments — agi sur le peuple européen dans un sens absolument « contre-indiqué ». Ce drame, qui par sa nature devait retentir dans le ciel européen comme un strident signal d'alarme, fut étrangement silencieux; il transforma en léthargie la passivité des peuples. Une résistance véritable de l'Autriche, un simple geste d'assistance de la part des démocraties, n'auraient pas seulement permis de gagner du temps (le retard indispensable pour agir assez tôt), mais surtout d'utiliser pleinement ce délai.

L'Autriche était provisoirement perdue. Mais de la manière dont elle succomberait à la pression irrésistible de son adversaire dépendraient les conditions psychologiques de toute résistance future en Europe. Il ne tenait qu'à ce petit pays, à sa façon de mourir, que pour les autres nations l'attente de l'inévitable ne se passât pas dans un assoupissement mortel, mais devînt une veillée d'armes.

D'ailleurs, les événements qui se déroulèrent, par la suite, du pays des Sudètes jusqu'en Grèce, montrent que les défaites se suivent sans se ressembler. L'Anschluss fut purement et simplement accepté, mais la querelle des Sudètes fit l'objet d'un « règlement ». L'occupation de Prague garda son caractère d'action unilatérale, mais l'invasion de la Pologne provoqua la déclaration de guerre, celle de la France, l'ébauche de la résistance, l'attaque de la Grèce, la résistance farouche, l'attaque de l'Angleterre, la résistance efficace, celle de la Russie et de l'Amérique, l'action libératrice.

1. L'accomplissement même de l'Anschluss aurait dans ces conditions profondément modifié la nature matérielle et psychologique du conflit qui tôt ou tard devait opposer au totalitarisme les puissances démocratiques.

Quelque douloureux et décevant que soit le rappel de gestes longtemps impuissants et d'initiatives tant de fois avortées, il n'en reste pas moins que le moindre élan, l'effort même condamné à l'échec, valait encore mieux que la passivité, et que de la façon dont on subissait la loi de l'envahisseur dépendait la date du futur débarquement. Entre la disparition de l'Autriche et l'occupation de la Grèce, l'esprit le plus réaliste aperçoit une nuance capitale. Puisque, avant d'aboutir à l'action brutale, à la résistance totale, il fallut passer par cette progression géométrique des refus, il importait, pour le moins, de ne pas partir du zéro absolu et d'avancer le plus vite possible. Or, le point de départ et l'allure de cette évolution, l'Autriche aurait pu les fixer. Voilà pourquoi sa cause, bien que perdue, était celle qu'il fallait défendre.

Mais ce genre de combat ne sera jamais l'affaire des diplomates ni même des généraux. Seul, le peuple peut défendre une cause perdue. Aussi, faut-il ici remarquer que l'avènement d'un ordre meilleur se rattache par une connexion indissoluble à la présence active des masses populaires. Inévitablement, en effet, la justice et la liberté passent par des crises et prennent rang parmi les causes perdues. Affirmer qu'elles ne sauraient disparaître, c'est donc toujours compter sur le peuple.

Cette mission cependant, véritable vocation du peuple, ne peut se réaliser que sous certaines conditions psychologiques. Impossible pour lui de s'opposer à un mal futur tout en ayant l'air de défendre un mal présent. Entre deux possibilités de désordre, il reste inerte, paralysé, ne sachant choisir. Car, dans l'esprit des foules, le calcul qui, en prévision d'une utilité lointaine, d'une harmonie tardive, établit une succession dans les mesures à prendre, ne pénètre pas. C'est pourquoi la majorité des Autrichiens subissait les événements dans une atonie qui, comme par contagion, s'est ensuite étendue au continent tout entier et qui, pour la résistance, constitua un obstacle plus grave que l'infériorité matérielle elle-même.

D'ailleurs, en dernière minute, ou plus exactement un instant trop tard, le gouvernant autrichien se rendit compte lui-même de quelle façon imprévisible la « présence du peuple » aurait modifié la nature, sinon l'issue du conflit

avec le Reich. Quelques jours avant l'invasion, en effet, bien qu'ayant déjà cédé à moitié à la pression du maître de Berchtesgaden, les dirigeants du « Front Patriotique » (parti unique de l'État autrichien) sollicitèrent les chefs du mouvement ouvrier, encore en prison pour la plupart, de s'unir à l'effort de résistance. Ces négociations allaient aboutir, et à la tribune du Parlement le Chancelier put, pour la première fois, parler au nom de la majorité du peuple autrichien. Les témoins de cette manifestation et les auditeurs lointains aux écoutes notèrent le profond changement d'ambiance.

Aussi cette première manifestation d' « Union sacrée » fut-elle la dernière, car personne mieux que Hitler n'en discerna l'importance. A l'opposé de ce qu'on a sans doute pensé, ce ne fut pas l'absence de résistance qui provoqua la brusque invasion du 11 mars 1938, mais au contraire le danger de résistance. Certes, quelques semaines plus tard, la « présence du peuple » n'aurait pas davantage empêché la Wehrmacht de s'installer dans le pays. Mais précédée d'une lutte d'autant plus sanglante qu'elle était inégale, cette occupation se serait réalisée dans un climat très différent. La facile exploitation du pays dont a bénéficié l'envahisseur aurait été rendue impossible et l'agression aurait manqué son objectif essentiel qui était d'ordre psychologique. Pour que, au sens des Allemands, l'Anschluss eût toute son efficacité, l'Autriche devait en effet mourir sans pousser un cri ni même un soupir[2]. Cette silencieuse liquidation, qui satisfit sans doute à ce moment les dirigeants de nombreux pays (ne fallait-il pas à tout prix « localiser le conflit »?), charge le gouvernant autrichien qui l'a rendue possible d'une responsabilité dont on mesure aujourd'hui tout le poids.

On aurait cependant grand tort de reprocher aux dictateurs de Vienne des maladresses diplomatiques ou un manque d'énergie. Ce n'est pas par des erreurs stratégiques,

2. Les Allemands ont essayé partout, sous les vocables de « rattachement », de « protection » ou de « collaboration », de déguiser le caractère brutal de l'occupation. Nulle part cependant plus qu'en Autriche ce camouflage ne leur tenait à cœur, car il importait avant tout de ne pas empêcher, par les effets moraux de cette première invasion, toute la série prévue de semblables opérations.

mais par des décisions de principe, que l'Autriche se constitua victime inerte. Cette inertie, facilement prévisible en face d'un adversaire infiniment supérieur, la « présence du peuple » pouvait seule l'empêcher.

*
* *

II. — Contrainte et conversion

Mais le danger que nous venons de dénoncer n'était pas le seul, et si l'Anschluss n'y avait pas « prématurément » mis fin, l'action cléricale du gouvernement et le seul fait d'avoir mis au service de la christianisation les moyens d'un pouvoir politique absolu n'auraient abouti qu'à une désastreuse dégénérescence du catholicisme.

1. *Le temps difficile de l'indépendance.* — La position du catholicisme au temps de la dictature ne se comprend pas si l'on ne se rappelle les bonnes relations de l'Église et de l'État au temps de la République. Jamais, par exemple, la liberté de l'enseignement ne fit l'objet de la moindre discussion durant l'ère républicaine. Les partis politiques, même marxistes, pensaient d'autant moins à remettre ce principe en question qu'ils en tiraient profit. Il existait en effet un enseignement privé des « libre-penseurs » et le nom d' « école libre » désignait en Autriche exclusivement les établissements scolaires d'esprit athée. Par ailleurs, dans les lycées aussi bien que dans les écoles de la municipalité socialiste, l'instruction religieuse donné par des prêtres (et pour les enfants protestants ou israélites par les ministres de leur culte) figurait dans le programme et l'horaire normaux; les notes d'instruction religieuse paraissaient sur le bulletin officiel de l'écolier. Ces garanties d'éducation confessionnelle donnèrent satisfaction à la conscience catholique, et peu de parents envoyaient leurs enfants dans les écoles congréganistes dont les diplômes étaient cependant, comme ceux d'autres établissements privés, valables devant l'État.

Sur le terrain de l'association, la liberté fut aussi totale. Ni les mouvements de jeunesse, ni le syndicalisme chrétien,

ni l'Action catholique ne rencontrèrent la moindre entrave. Un seul point litigieux subsistait entre les catholiques et les partis de gauche : ce fut le traitement annuel fait au clergé par l'État en compensation des biens ecclésiastiques confisqués au XVIII[e] siècle par l'empereur Joseph II. Mais, en fait, la République n'a jamais cessé de faire honneur à cette obligation.

Il est vrai cependant que, malgré ce climat favorable à l'épanouissement du catholicisme, la déchristianisation progressait en Autriche, comme dans beaucoup d'autres pays, de façon inquiétante. Pour des raisons historiques, sociales et psychologiques, que nous n'avons pas à examiner, les attaques contre le clergé et les agissements d'un mouvement athée fortement organisé prenaient même par intermittence des formes presque violentes. Mais cette politique antireligieuse, et plus particulièrement anticatholique, fut l'apanage exclusif d'organisations privées. Les autorités publiques, tant « fédérales » que provinciales ou municipales, observaient leur devoir de neutralité.

Telle fut la situation de 1919 jusqu'à cette journée de mars 1933 où, par le coup d'État du chancelier Dollfuss, fut aboli le régime républicain. A partir de ce moment, Engelbert Dollfuss, membre du parti chrétien-social et catholique convaincu, manifeste l'intention arrêtée de gouverner en faveur du christianisme. D'ailleurs, les protagonistes de la dictature autrichienne n'aspiraient au pouvoir en grande majorité ni par volonté de puissance, ni par esprit de lucre, mais dans le désir sincère de servir l'Église en même temps que leur pays.

La pureté de ces intentions rendait tragique et pleinement significative la grave confusion de principe qu'elles impliquaient et l'échec fatal qu'elles préparaient. En effet, si les maîtres de l'Autriche d'avant 1938 n'avaient été que de vulgaires dominateurs, si leur drapeau patriotique et chrétien n'avait couvert qu'une entreprise quelconque d'oppression, leur cas ne comporterait pour nos conceptions spiritualistes aucune leçon remarquable. Mais que, en dépit d'une fidélité irréprochable à la cause de l'indépendance autrichienne, le simple fait de gouverner d'une façon totalitaire dût, à proprement parler, livrer le pays à l'ennemi;

que, en dépit ou plus exactement à la suite d'une conviction catholique ardente, l'utilisation du pouvoir absolu au nom et en faveur de la foi soit devenue une cause primordiale de déchristianisation, ce paradoxe fournit matière à de sérieuses réflexions.

Mais la simultanéité de ces deux effets d'apparence hétérogène nous renseigne plus profondément encore. Une seule et même cause, l'acceptation de principes de gouvernement totalitaires, a en effet gravement compromis et la défense du pays et la défense de la foi. Comment, dès lors, ne pas reconnaître la nature essentiellement libre et spontanée de toute religiosité authentique ? Parce que la foi a, pour un catholique, le sens d'une obéissance spirituelle, elle devient inconcevable comme conséquence d'une pression matérielle. Tout essai tenté par le bras séculier de pousser les âmes vers le « bon chemin », bien loin de les conduire au salut, leur enlève au contraire des possibilités humainement irremplaçables de conversion. Aux élèves d'un cours de logique, on pourrait citer l'idée de « gouverner au service d'une religion » comme exemple d'une proposition contradictoire; elle signifie en effet « extorquer une libre adhésion ».

Loin de nous pourtant la pensée de minimiser l'importance du secours que peut trouver dans une attitude compréhensive de l'État l'épanouissement de la vie religieuse. Mais tout ce qu'un gouvernement peut faire sous ce rapport — donner dans ses écoles cette expérience complète de la vie qui implique la position du problème religieux, aider toutes les confessions à créer, chacune dans son domaine, l'atmosphère nécessaire à l'expérience religieuse de l'enfant, imposer à tous les individus et à toutes les collectivités le respect des croyances et des incroyances (ce qui est, en premier lieu, le devoir de l'État lui-même) —, tout cela se trouve résumé d'une façon exacte et exhaustive dans le terme de « liberté ».

2. *Le temps désastreux de la puissance.* — Comme nous l'avons déjà noté, le gouvernement autrichien n'avait à rétablir aucune des libertés du croyant. Pour faire quand même quelque chose, il ne lui restait qu'à s'attaquer à la liberté des incroyants. En conséquence, les enfants de parents incroyants durent participer à l'instruction religieuse; les

intellectuels libres-penseurs furent évincés des Universités ouvrières. Insensiblement, mais progressivement, l'accès aux fonctions officielles fut interdit aux non-catholiques. La religion faisant en Autriche partie de l'état civil, les autorités publiques imposaient le délai d'un an pour la reconnaissance officielle du changement de confession. Ordre fut donné aux mouvements de jeunesse interconfessionnels de se diviser d'après leur foi religieuse, et toutes les organisations furent sans exception soumises à l'autorité d'un « chef fédéral des jeunes ».

Je n'insiste pas sur les conséquences que ces décisions pouvaient avoir sur la position des catholiques de tant d'autres pays qui luttent pour la liberté de la conscience, défendent le droit des parents à choisir les éducateurs de leurs enfants, revendiquent l'accès libre des catholiques aux fonctions publiques et opposent un veto aux ingérences indues de l'État dans l'organisation des mouvements de jeunesse. Ces répercussions, sur le plan international, purent paraître négligeables aux partisans autrichiens d'une dictature, qui se voulait d'inspiration catholique. Mais, puisqu'ils prétendaient christianiser l'Autriche, l'effet de leurs mesures dans leur propre pays n'aurait pas dû leur échapper.

Or, les résultats obtenus furent exactement l'inverse du but poursuivi. Les parents incroyants, contraints d'envoyer leurs enfants à l'instruction religieuse, choisirent invariablement l'enseignement protestant, et, dans les classes d'instruction religieuse protestante, ces élèves, malgré eux, causèrent de graves difficultés par leur attitude frondeuse et leurs questions insidieuses. Les professeurs des universités populaires, qui s'étaient généreusement voués à cet enseignement, allèrent grossir les rangs des intellectuels profondément hostiles à l'Église, tandis que le public des facultés ouvrières accueillait sans sympathie aucune les nouveaux conférenciers « bien-pensants ». Ces derniers, pour n'avoir de la culture ouvrière qu'une conception très inadéquate, n'étaient d'ailleurs ni préparés, ni adaptés à leur tâche. Aussi le nombre de personnes qui se séparèrent ouvertement de l'Église s'accrut-il considérablement, et le catholicisme de façade que pratiquèrent certains opportunistes en quête de places importantes ne compensa pas ces désertions.

Les déplorables effets de cette politique se manifestèrent jusque dans les rangs du clergé. Certains ecclésiastiques en vinrent même à ne plus saisir ce qui séparait ce régime totalitaire du national-socialisme, mais, en dehors de ces cas exceptionnels, la hiérarchie et les masses catholiques résistèrent assez bien à la tentation du pouvoir absolu. Les mouvements de jeunesse, en particulier, refusèrent toujours de servir de base à une organisation gouvernementale unique et maintinrent dans leur sein la diversité et la spécialisation nécessaire à leur liberté. Cette réserve accentua encore l'isolement tragique de ces gouvernants qui, croyant agir en faveur du catholicisme, avaient méconnu son véritable esprit. Leurs efforts ne manquèrent cependant pas d'une certaine efficacité. Mais elle fut négative. Tendant au bien, ils firent beaucoup de mal.

Quelques répercussions particulièrement choquantes de ce totalitarisme, qui se croyait procatholique, ont provoqué à travers le monde l'indignation de tous les chrétiens. Rarement cependant on a reconnu et apprécié avec justesse leurs causes profondes qui résident — il ne faut pas se lasser de le répéter — non pas dans une faute de tactique, mais dans une erreur de principe. Ainsi, même des esprits très réalistes se sont scandalisés de la prompte soumission du cardinal Innitzer quand survint l'occupation. Mais, dans cette attitude, une grande partie de catholiques de l'univers préféraient malheureusement voir une aberration individuelle plutôt que l'application de cette méthode qui défend les « intérêts » (le mot en dit long) de la foi selon la sagesse du monde, c'est-à-dire comme les intérêts d'un empire matériel à conserver. Cette conception (dont découle un ensemble indivisible de règles sur l'emploi du pouvoir absolu et sur la soumission à un tel pouvoir) fut le plus souvent propre à ceux mêmes qui jugèrent sévèrement l'attitude du Primat de Vienne.

On n'a donc point le droit de classer cet incident douloureux parmi les cas exceptionnels, en attribuant par exemple au cardinal Innitzer des sympathies personnelles pour le national-socialisme. Quiconque a observé de près ce prélat, surtout durant son activité comme professeur et recteur à l'Université de Vienne, ne saurait ajouter foi à de telles calomnies. De même, les dirigeants autrichiens n'étaient

(un Seyss-Inquart mis à part) nullement suspects de complicité consciente avec l'hitlérisme. Nous voudrions bien convaincre nos lecteurs de l'opposition irréductible qui, sur le terrain des relations diplomatiques et des sentiments personnels, séparait les catholiques absolutistes autrichiens du régime dictatorial allemand. Car c'est ainsi seulement qu'on saisit l'importance fondamentale de l'accord en matière de méthode gouvernementale. Les événements ont démontré que, dans leur immense majorité, les responsables de la dictature autrichienne n'étaient ni des « collaborateurs » au sens actuel du mot, ni des opportunistes. C'est dans leur conception « autoritaire » de l'État qu'il faut reconnaître l'unique fait qui, tout à la fois, les rendait incapables de résister efficacement à la pression allemande et les empêchait de juger sainement les possibilités d'un gouvernement procatholique. Cette erreur coûta cher à l'Autriche, au monde entier et particulièrement aux catholiques.

Conclusion : L'indispensable liberté

Tout ce passé récent — quelque menu qu'il paraisse aujourd'hui — mérite en lui-même une méditation approfondie, mais le fait le plus inquiétant est que, même à la lumière crue des expériences ultérieures, on se résigne mal à reconnaître cette causalité. Même aujourd'hui, beaucoup d'esprits bien intentionnés, et parmi eux des catholiques, rattachent encore leurs espoirs de renouveau moral et social à l'exercice ou du moins à l'appui d'un pouvoir absolu. C'est pour leur demander de considérer à nouveau ce problème que nous avons entrepris notre analyse. Elle comportait certes des contradictions douloureuses à enregistrer, délicates à formuler; mais l'esprit de vérité ne nous permet pas de nous y soustraire.

Sur le terrain des principes, d'ailleurs — nous l'avons noté dès le début —, la difficulté se présente avec toute la clarté désirable. C'est toujours au nom d'une « tactique réaliste » qu'on prétend mettre le pouvoir oppressif « au service » d'un idéal de liberté. Et quelque différentes que soient les doctrines qui l'appliquent, la signification de ce

réalisme ne varie pas. On nie sous quelques rapports la valeur unique de la personne et on en fait un moyen sans vocation propre. Or l'exemple que nous venons d'examiner montre ce que la simple réflexion découvre de prime abord : la spontanéité personnelle étant supprimée, le moment vient fatalement où, soit comme moyen, soit comme but, nous voudrions — incoercible et vain espoir — la ressusciter.

Elle nous devient indispensable comme moyen, parce que seule elle peut défendre une cause perdue et compenser, par une initiative imprévisible, une disproportion de forces matérielles. Et rien de plus certain que cette alternance inéluctable des événement qui, à une cause juste, donne périodiquement l'aspect d'une cause perdue.

Mais c'est surtout comme but, comme justification finale, que la vie spontanée reste inséparable de nos entreprises. Car aucune « efficacité » de l'action ne peut nous faire oublier que, pour donner un « sens » à la vie, est irremplaçable l'expérience d'une liberté.

De ce fait, sous l'aspect de la « lutte pour la vie » comme sous celui des « objectifs », se vérifie la tragique importance d'une même loi : le développement d'un effort commencé et poursuivi selon la logique de la contrainte ne peut susciter un mouvement libre. C'est pourquoi un principe tout pragmatique de prévoyance nous interdit d'assujettir les masses dont un jour il faudra exiger une initiative indépendante. Ce jour viendra inéluctablement. Les défaillances périodiques de tout effort humaniste (et plus encore son succès) en fixent irrémédiablement l'échéance. Ne faisons donc rien, ne souhaitons rien, ne supportons rien qui puisse priver l'homme de son indispensable liberté.

Georges Hahn.

LA SITUATION DEMOGRAPHIQUE DE LA FRANCE

I. — L'ÉTAT ACTUEL DE LA POPULATION FRANÇAISE

Dans un livre justement célèbre, M. Adolphe Landry a souligné l'importance de la véritable révolution démographique qui s'est opérée au cours du siècle dernier : natalité et mortalité ont également accusé une baisse profonde, ce qui donne au renouvellement actuel des générations un caractère complètement différent de celui qui était auparavant le sien.

Les progrès de l'hygiène et de la médecine ont fait décroître la mortalité d'une façon continue. Elle était, vers la fin du règne de Louis XV, de l'ordre de 3,3 %, c'est-à-dire que par an mourait le trentième de la population; cette proportion était à peu près celle des siècles antérieurs, dans les périodes exemptes de calamités. Elle est descendue à 2,6 % à la fin de l'Empire et 1,8 % à la veille de la Grande Guerre. De son côté, la natalité a baissé par la pratique généralisée de la restriction des naissances; d'environ 4 % au temps de Louis XV, elle était de 3,2 % en 1810 et de 1,9 % en 1913. Le parallélisme qui s'est généralisé entre les deux phénomènes — et qui, nous verrons, est propre à la France — explique pourquoi la population de la France s'est peu modifiée : celle-ci, ou plus exactement la population des territoires qui constituent aujourd'hui notre pays, s'est augmentée d'un peu plus de vingt millions d'habitants à la fin du XVIIe siècle à une trentaine sous l'Empire; avec des variations considérables dues aux guerres et aux épidémies.

A la veille de la guerre de 1939, la population de la France était d'environ 41.500.000 habitants. La guerre a entraîné une diminution d'un million et demi :

Excédent des décès naturels sur les naissances	530.000
Militaires tués ou morts de leurs blessures (Alsaciens et Lorrains de la Wehrmacht compris)	200.000
Victimes civiles de la guerre	160.000
Morts en déportation ou captivité	240.000
Départs d'étrangers	300.000
Établissement en Allemagne	20.000
	1.450.000

Pour sensibles qu'elles soient, ces pertes sont inférieures à

celles de la guerre 1914-1918, dont le bilan s'établissait comme suit :

Tués (ou morts de blessures)	1.400.000
Manque à naître d'enfants	1.500.000
	2.900.000

Les deux bilans ne sont pas tout à fait comparables, mais les ordres de grandeur seuls nous importent. Depuis la fin de la guerre, la population est restée à peu près stationnaire. Aussi s'élève-t-elle maintenant à environ 40.000.000.

Mais il n'y a pas que le nombre absolu qui importe : la répartition par âge et par sexe est également intéressante à connaître [1].



1. Des précisions sont difficiles en ce domaine, car on ne dispose que des recensements quinquennaux qui sont faits en France les deuxièmes dimanches de chaque mois des années dont le quantième se termine par un 1 ou un 6. On ne connaîtra les résultats définitifs

La pyramide des âges de la population française est approximativement la suivante :

La longueur de chaque bande noire est proportionnelle au nombre de Français (de Françaises pour les bandes de droite) dont l'âge est compris dans les limites de cinq ans indiquées (o à 5, 5 à 10, etc.).

Ce qui se remarque d'emblée sur ces pyramides, c'est le cran formé par les classes creuses de l'autre guerre. Une autre caractéristique, aussi importante bien que moins évidente à première vue, est l'amincissement de la base de la pyramide, symptôme du vieillissement de la population...

*
* *

Les caractères de la population française et de son évolution ressortent mieux si on la compare aux populations étrangères.

Le premier fait remarquable en ce domaine est la croissance plus lente de la population française. Le tableau ci-contre[2] en donne une idée :

VERS...	EUROPE	FRANCE	%
1650	100	20	20
1750	130	21	18
1800	175	27, 5	15, 7
1900	400	39	9, 7
1931	510	42	8, 2

Ce simple tableau explique mieux que des manuels pourquoi la France d'aujourd'hui n'est plus une grande nation. Et il se limite à l'Europe!

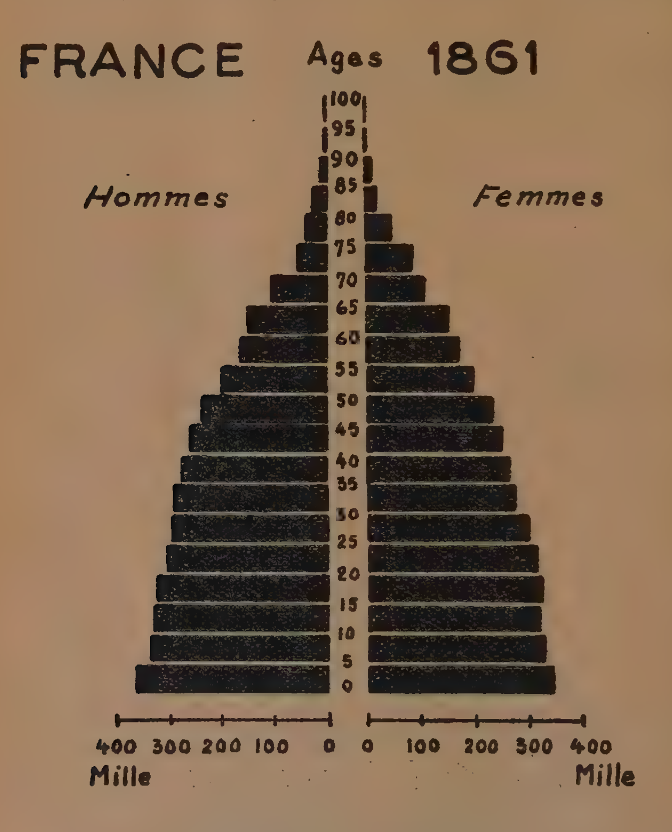
L'arrêt de l'augmentation de la population s'est d'ailleurs étendu après la guerre de 1914 à toute l'Europe, mais avec un retard de cinquante ans sur ce qui s'est produit en France. C'est pourquoi, si le problème démographique se pose maintenant à

du recensement de 1946 qu'au printemps 1947, et certains sondages sur la population active qu'au début de l'année. Il n'y a pas eu de recensement en 1941. Aussi travaille-t-on actuellement sur les résultats du recensement de 1936.

2. Extrait, comme beaucoup de chiffres de cette chronique, de *La population de la France*, par Huber, Bunle et Boverat. Ces chiffres s'appliquent à la population de la France suivant ses limites de l'époque et non aux territoires qui forment actuellement la France.

tous les États, il est beaucoup plus alarmant pour notre pays atteint depuis plus longtemps par la stérilité.

Quant aux ravages du mal, si le tableau ci-dessus en circonscrit l'importance, toute l'étendue n'en peut être saisie que par la comparaison de la structure de la pyramide actuelle des âges avec celle d'il y a soixante-quinze ans.



II. — Les mouvements récents de la population [3]

Les mouvements de la population ne se suivent pas au jour le jour, comme ceux des cours de bourse. Ils sont néanmoins utiles à connaître. Mais il faut souvent assez de temps pour avoir des renseignements pour toute la France. Aussi les conjoncturistes utilisent souvent les chiffres relatifs au seul département

3. Nous ferons de larges emprunts aux chroniques de M. Jean Bourgeois, dans *Population*.

de la Seine et généralisent les conclusions qu'ils en tirent à l'échelle de la nation tout entière.

a) *Nuptialité.* — Depuis 1939 à 1946, deux grandes causes ont affecté le nombre des mariages : l'arrivée à l'âge du mariage des « classes creuses », nées pendant la guerre de 1914-1918 et les mouvements migratoires.

Les classes nées pendant l'autre guerre ont actuellement entre trente-deux et vingt-sept ans : c'est en partie ce qui explique la jeunesse des jeunes hommes qui se marient.

Un effet convergent résulte des retours d'Allemagne. Ceux-ci s'étant effectués au milieu de l'année 1945, des candidats au mariage auraient pu convoler dès 1946 si les difficultés économiques jouant en sens inverse n'avaient freiné cette tendance.

Néanmoins, sur les 390.000 mariages célébrés en France en 1945, on estime que 100.000 environ correspondent à des mariages différés.

Les démographes ont en effet calculé qu'il y avait 200.000 à 250.000 mariages qui n'ont pas été célébrés en raison des mouvements de la population masculine.

Aussi n'y a-t-il rien d'étonnant à ce que 1946 n'ait pas vu se ralentir cette cadence. En juin, il s'est conclu deux fois plus de mariages qu'en un mois de juin d'avant-guerre; mais le coefficient d'augmentation est encore voisin de 1,5. Au rythme actuel, il y aura encore un excédent de nuptialité l'année prochaine.

b) *Naissances.* — On sait que, malgré l'absence des prisonniers et des déportés, le nombre des naissances de 1940 à 1944 n'a que relativement peu diminué. Il ne s'est abaissé vers 500.000 naissances annuelles qu'en 1941 et est revenu dès 1943 aux 600.000 naissances annuelles d'avant-guerre.

Mais il naissait environ un million de Français par an vers 1870, et, entre 1921 et 1930, la moyenne était encore de 760.000.

Une baisse considérable avait amené la France, à partir de 1934, à avoir une mortalité supérieure à sa natalité. Nous verrons plus loin ce qu'il en faut penser.

Mais, pour le moment, il est intéressant de noter que ce maintien de la natalité, malgré la diminution des mariages, était un gain en puissance, car la réalisation des mariages différés doit amener un surcroît de naissances. Les chiffres montrent bien que ce sont les vieux ménages, ceux de plus de quinze ans, qui ont retrouvé un indice de productivité de 96 % par rapport à 1907, prise comme base, alors que cet indice était tombé à 60 en 1935-1938. Les autres n'ont retrouvé un indice de productivité que de 88 %, après avoir, il est vrai il y a dix ans, connu un minimum de 65 %.

En 1946, l'augmentation des naissances à été considérable : on prévoit le chiffre de 900.000 pour l'année entière. Il inclut les naissances différées de la guerre, et il est difficile de faire un pronostic. Les résultats de 1945, par exemple, sont loin de suffire au renouvellement des générations. Il s'en faut donc que le problème démographique soit résolu : il ne le serait que s'il y avait en France 700 à 800.000 naissances normales par an : c'est seulement ce chiffre qui correspondrait au taux de reproduction de 100 %, c'est-à-dire qui permettrait à notre pays de ne pas continuer à se dépeupler.

c) *Mortalité.* — Le meilleur indice de mortalité est le « quotient par âge », c'est-à-dire la proportion de personnes de chaque âge qui meurent actuellement[4].

Pour 1931, les chiffres étaient les suivants : la première année, il mourait 9 % des enfants[5]; dans la seconde année, il n'y avait plus que 1,7 % de décès. La proportion diminue toujours jusqu'à un minimum de 0,16 % à onze ans : c'est donc à cet âge que l'être humain est le plus solide. Le quotient remonte avec la puberté jusqu'à 0,55 % à vingt et un ans, puis redescend très légèrement, et, vers vingt-huit ans, il atteint le même taux qu'à vingt et un. Puis il remonte légèrement, mais le mouvement ne s'accélère qu'à partir de quarante ans. A cinquante et un ans, on retrouve une proportion de 1,7 % : le Français a autant de chances de mourir entre un et deux ans qu'entre cinquante et un et cinquante-deux ans. Puis le mouvement s'accélère, atteint 3 % peu après soixante ans, 6 % vers soixante-dix ans et 9 % vers soixante-quinze ans.

Ces chiffres soulignent l'importance particulière de la mortalité infantile. Ce qui renouvelle la population n'est pas tant la natalité brute que la natalité nette, c'est-à-dire le nombre d'enfants qui arrivent à dépasser le cap de la grande mortalité. Pour des raisons de pratiques statistiques, on a fixé cette période à la première année, bien qu'il y ait continuité complète entre le douzième et le treizième mois à ce point de vue.

Par jour, sur 100.000 enfants du groupe d'âge considéré, il meurt environ :

250 enfants de zéro à cinq jours;
60 enfants pour le reste du premier mois;
24 enfants pour le reste du premier trimestre;
18 enfants pour le second trimestre;
11 enfants pour le second semestre.

4. Par exemple, c'est la probabilité de mort entre vingt-cinq et vingt-six pour une personne atteignant l'âge de vingt-cinq ans.
5. Ces chiffres sont extraits de *La Population de la France*, par Huber Bunle et Boverat.

C'est donc la mortalité à la naissance qui est la plus forte. Elle est en grande partie due à l'état de l'enfant en naissant.

Si l'on va encore plus loin dans les détails, il est intéressant de connaître la mortinatalité, c'est-à-dire la proportion d'enfants morts-nés. Les accouchements malheureux ne sont pas en principe recensés parmi les naissances et n'affectent pas les chiffres indiqués plus haut.

Néanmoins, il est intéressant de constater que la mortinatalité d'une durée de gestation de six à huit mois varie assez peu. Celle dont la durée de gestation est de neuf mois décroît constamment depuis quinze ans : son évolution est liée à celle de la mortalité infantile. Cette dernière est en effet en diminution séculaire. Le pourcentage d'enfants décédés la première année peut être étudié en France dans le temps :

1800 :	19 %
1900 :	13 %
1928 :	9 %
1934 :	7 %

Et comparé dans l'espace vers 1930 :

Chili	23 %
Yougoslavie	18 %
Allemagne et France	9 %
États-Unis et Angleterre	6,5 %
Norvège	4,6 %
Nouvelle-Zélande	3,8 %

On voit donc que la France n'était pas trop mal classée et surtout que se manifestait une tendance favorable. La guerre a eu évidemment des conséquences aggravantes. Jusqu'en 1944, les taux annuels de mortalité infantile s'étaient relevés de 25 % par rapport à l'avant-guerre. Mais l'année 1945 a vu une augmentation bien plus considérable de l'ordre de 70 % qui nous a ramenés à un taux de mortalité infantile de 10 %, soit vingt-cinq ans en arrière.

M. Jean Bourgeois a pu séparer la mortalité par malformation, qui a continué à décroître depuis 1939, de la mortalité des enfants normaux au départ, qui a augmenté jusqu'à retrouver le niveau de 1913. Il signale en outre que le maximum estival de mortalité infantile disparu depuis 1930 a reparu en 1945. La diarrhée et l'entérite font plus de deux fois autant de morts qu'avant guerre : la cause en est la mauvaise qualité du lait français et le mauvais emploi des laits importés.

Cette année, la mortalité infantile a un peu diminué, puisque le taux en est de 10 % pour le premier semestre (c'est-à-dire qu'il mourrait dix enfants sur cent pendant toute l'année si le rythme du premier semestre se poursuivait : mais le premier

semestre est plus meurtrier que le second), contre plus de 11 % l'année dernière à la même époque.

Le niveau élevé de la mortalité infantile est, après l'augmentation des naissances, et au même titre que la surmortalité adulte masculine, le fait le plus important de l'évolution actuelle de la situation démographique.

La *mortalité juvénile*, c'est-à-dire celle des enfants de dix à quinze ans, a augmenté pendant la guerre, selon M. Jean Bourgeois, de 35 % en 1940, puis est revenue de 1941 à 1943 à des augmentations de 5 à 10 % par rapport à 1939.

La *mortalité adulte* a également augmenté, mais est rapidement revenue à son taux normal pour les femmes. Pour les hommes, l'état sanitaire des rapatriés a eu une action contraire de celle due à la diminution de l'alcoolisme, mais la deuxième influence n'a pas réussi à contrebalancer suffisamment la première.

La France a en effet le triste privilège d'avoir une très forte mortalité adulte masculine. Alors que l'attention du grand public est attirée sur la mortalité infantile, la surmortalité adulte masculine est encore peu connue. Tandis qu'à dix ans les quotients de mortalité par âge sont les mêmes en France et en Angleterre par exemple, ils divergent dès vingt ans. Sur 1.000 Français de trente ans, il en mourait 6 dans l'année, alors qu'il ne mourait pas 4 Anglais sur le même total.

L'alcoolisme et la tuberculose, du reste, paraissent être les principaux facteurs de cette différence. Il faut en voir la source dans le rôle de l'alcool et dans le mauvais état de l'habitat en France.

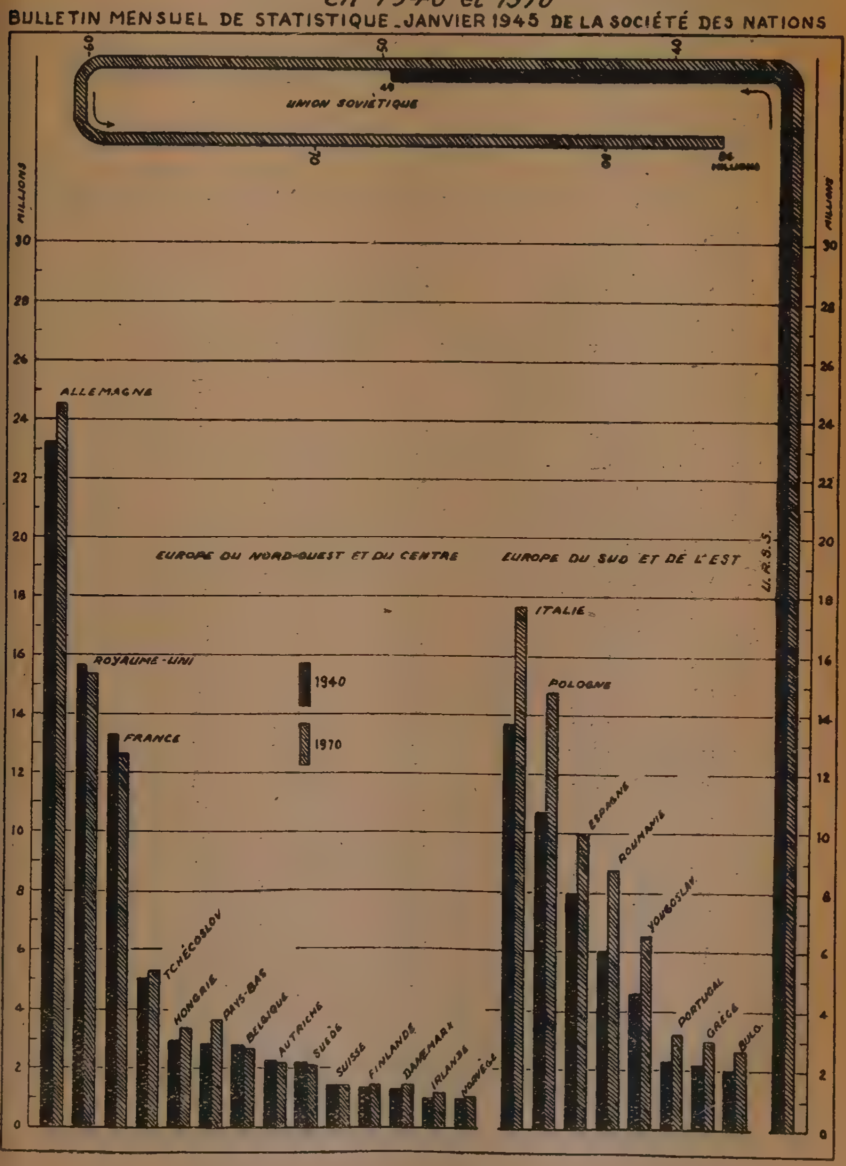
La *mortalité des vieillards*, enfin, après une forte pointe en 1940 due à l'exode, est revenue presque normale en 1941 et 1942. Contrairement à ce que l'on pourrait croire, la surmortalité des vieillards, et en particulier des femmes, n'apparaît pas considérable pour l'ensemble de la France. Mais si l'on s'en tient aux seuls centres urbains, la mortalité des vieillards avait augmenté en 1944 de 60 %. Il semble cependant que le niveau de 1939 soit déjà presque retrouvé.

Immigration. — Aux mouvements naturels de la population, il faut ajouter les mouvements migratoires. Depuis la libération, il y a eu une certaine immigration : personnes ayant accompagné des rapatriés, immigration clandestine italienne, qui vient compenser un départ d'ouvriers étrangers de France, notamment des Polonais. Enfin, il faut citer pour mémoire, environ 650.000 prisonniers allemands.

*
* *

PROJECTIONS DE LA POPULATION POUR L'EUROPE ET L'UNION SOVIÉTIQUE

ombre des hommes dans les âges productifs, 15-64 ans, par pays, en 1940 et 1970



Conclusion

Il faut se garder de tirer des conclusions hâtives sur la comparaison de ces quelques données. La plupart des critères utilisés en démographie sont fallacieux.

On établit souvent le bilan de la population en calculant si le nombre des naissances peut compenser le nombre des décès. Cette compensation n'offre absolument aucun intérêt.

La population n'est pas caractérisée par le total de ses habitants, sauf en ce qui concerne les géographes. Suivant le point de vue où l'on se place, il faut considérer différents aspects. Nous verrons plus loin l'intérêt que présente le nombre des consommateurs ou celui de la population active, pour l'économie actuelle.

Mais pour assurer le renouvellement de la population, ce qu'il faut considérer c'est la pyramide des âges et en elle de classer ceux qui sont susceptibles de se renouveler. Car, sauf par l'immigration, on ne peut agir sur cette pyramide que par sa base et en laissant faire le temps.

On peut limiter les diminutions, notamment en combattant la mortalité infantile et la surmortalité masculine adulte. Mais, du point de vue démographique, les résultats à atteindre sont limités de ce côté. Il ne reste d'espoir que dans l'accroissement de la natalité. Mais, de ce côté, la population de la France n'est pas celle d'un pays de quarante millions d'habitants; elle est composée de la population normale d'un pays composé de trente-cinq millions d'habitants et de trois à quatre millions de vieillards « supplémentaires ».

Encore faut-il tout faire pour accroître le « taux de reproduction nette » de cette population. Comme on l'a vu plus haut, il est difficile de distinguer en 1946 si l'accroissement des naissances n'est pas dû à l'arrivée des enfants retardés. Aussi ne faut-il pas chanter victoire trop tôt. Il y a néanmoins des indices encourageants. Et puis, il n'y a pas eu les « classes creuses », comme lors de l'autre guerre. Il ne faut donc pas se décourager. Seulement, il ne faut pas non plus tirer des conclusions trop optimistes du nombre de femmes enceintes que l'on rencontre dans la rue : il ne faudrait pas que l'on en voie beaucoup moins quand les conséquences des mouvements migratoires ne se feront plus sentir pour pouvoir permettre à notre pays de quarante millions d'habitants, mais d'un potentiel reproductif de trente-six millions d'habitants, de se maintenir à son niveau de petite nation, parmi des « grands » grandissant continuellement.

Jacques Dumontier.

EN LISANT LES REVUES

Dans les *Temps Modernes* de juin et de juillet, Sartre critique la puissance révolutionnaire du matérialisme en un style nerveux et dense dont il nous avait quelque peu déshabitués ces temps derniers. M. Garaudy lui répond dans les *Cahiers du Communisme* (août 1946) en restant au contraire fidèle au ton des articles signés Garaudy.

Oui, que M. Garaudy se réjouisse, nous avouons avoir été plus convaincus et plus intéressés par Sartre; le voilà donc justifié une fois de plus à dénoncer la collusion des forces religieuses et de l'existentialisme! Nous croyons J.-P. Sartre assez intelligent pour ne pas s'en chagriner! Ne sait-il pas aussi bien que nous ce qui nous sépare cependant l'un de l'autre? Ne renouvelle-t-il pas — et fort gratuitement à notre avis — ses déclarations d'athéisme? Il n'empêche que lorsqu'il rappelle que

> la philosophie révolutionnaire doit être une philosophie de la transcendance,

nous l'approuvons.

N'allez pas croire, au surplus, que J.-P. Sartre rejette en bloc tout l'apport du matérialisme. (Est-il nécessaire d'ajouter qu'en ce cas nous ne le suivrions pas?) Bien au contraire, son effort est de faire le partage entre ce qui dans le matérialisme est valable et ce qui ne l'est pas, de rester fidèle « aux vérités que contient le matérialisme » et cependant de rechercher

> les grandes lignes d'une philosophie cohérente qui ait sur le matérialisme la supériorité d'être une description *vraie* de la nature et des relations humaines.

Dans cet effort, nous pourrons faire route ensemble, pour nous séparer, il est vrai, en fin de course, comme chacun le prévoit.

L'affirmation de la transcendance se fera en deux temps : dans l'ordre de l'intelligence et de la connaissance d'abord, puis dans celui de l'action.

La première partie n'est ni la plus amusante, ni la plus forte. La science dont nous parle J.-P. Sartre n'est pas des plus récentes, et on l'y sent quelque peu empêtré. R. Garaudy n'a pas tort de le lui faire remarquer, ni d'en appeler aux classiques de la science communiste. Il le fait avec une modestie touchante :

> Nous ne nous vantons pas d'être plus physicien que Sartre (*accordons-le par esprit de conciliation*), mais nous n'avons pas le même mépris que lui pour la science.

A la leçon de science suivra une leçon de philosophie à son adversaire, qui retarde là encore de quelques siècles, s'étant rendu coupable du péché de « crétinisme métaphysique ». (Je cite R. Garaudy. Nous verrons très bientôt que J.-P. Sartre n'était pas en reste pour étriller son adversaire, mais il le faisait avec plus d'esprit. Chacun donne ce qu'il a.)

J.-P. Sartre ne s'est pas rendu compte, en effet, que

> le matérialiste entend simplement par matière tout ce qui n'a pas besoin de sa pensée pour exister.

Déclaration curieuse pour celui qui, quelques lignes plus tôt, évoquait le progrès de la conception de la matière, depuis Lucrèce à Paul Langevin et à Jean Perrin, en passant par les savants auxquels Sartre a limité son érudition! J.-P. Sartre touche juste quand il écrit :

> Je comprends maintenant que le matérialisme est une métaphysique dis-

simulée sous un positivisme; mais c'est une métaphysique qui se détruit elle-même, car, en sapant par principe la métaphysique, elle ôte tout fondement à ses propres affirmations.

Que l'intelligence ait sans cesse à se méfier d'elle-même, — qu'il lui soit nécessaire de revenir sur son activité pour la critiquer, — qu'un de ses torts soit tantôt de s'attribuer ce qui lui vient de « ce qui n'a pas besoin de sa pensée pour exister », tantôt d'introduire subrepticement à la façon d'objet ce qui est son œuvre propre, — que le recours et la soumission à la matière soient attitudes salutaires, nous ne le contesterons pas. Mais que l'on en vienne à oublier cette transcendance de l'intelligence sans laquelle, dans l'ordre de la connaissance, rien ne serait, voilà qui n'est pas moins risible que les

entrées comiques, en plein âge de l'uranium, d'un « philosophe » armé d'une vision du monde qui date de l'âge de fer,

et dont se gausse sans légèreté R. Garaudy. Citons ici la petite histoire que nous narre J.-P. Sartre, elle sera la meilleure conclusion de cette première partie :

Au cours d'une discussion avec lui, le zèle de M. Garaudy l'emporta si loin qu'il finit par me dire passionnément : « Et qu'importe l'intelligence de Staline ? Je m'en moque! » Il faut ajouter que, sous les regards sévères de ses camarades, il rosit, baissa les cils et ajouta d'un air assez dévot : « D'ailleurs, Staline est très intelligent. »

Venons-en maintenant à l'ordre de l'action, car c'est l'action qui donne au matérialisme toute sa valeur. Il est vrai pour la classe ouvrière parce qu'il lui réussit. Si le stalinien

« admet » le matérialisme, c'est parce qu'il veut agir et changer le monde : quand on est engagé dans une si vaste entreprise, on n'a pas le temps de se montrer trop difficile sur le choix des principes qui la justifient. Il croit en Marx, en Lénine, en Staline, il admet le principe d'autorité et, pour finir, il conserve la foi aveugle et tranquille que le matérialisme est une certitude.

Il est aisé de comprendre d'où vient cette valeur d'action du matérialisme:

Il y a révolution, selon A. Mathiez, lorsque le changement des institutions s'accompagne d'une modification profonde du régime de la propriété. [...] Le révolutionnaire est un opprimé et une clé de voûte de la société qui l'opprime; plus nettement, c'est en tant qu'opprimé, qu'il est indispensable à cette société. C'est-à-dire que le révolutionnaire appartient à ceux qui travaillent pour la classe dominante. [...] Il souhaite donc la libération de la classe opprimée tout entière; au contraire du révolté qui est seul, le révolutionnaire ne se comprend que dans ses rapports de solidarité avec sa classe. [...] Ainsi la pensée révolutionnaire est une pensée en situation : elle est la pensée des opprimés en tant qu'ils se révoltent en commun contre l'oppression.

Le matérialisme prétendra donner à l'opprimé cette philosophie, qui est aussi action, et dont il prendra l'image originelle dans son labeur et dans sa peine d'esclave. Cette expérience de rapport entre choses, où il a de fait trouvé le début de sa libération de travailleur,

remplacera la relation d'homme à homme qui se présente à ses yeux comme celle d'une liberté tyrannique à une obéissance humiliée par celle de chose à chose. Si tous les hommes sont des choses, il n'y a plus d'esclaves, il n'y a que des opprimés de fait. Comme Samson qui acceptait de s'ensevelir sous les ruines du temple pourvu que les Philistins périssent avec lui, l'esclave se libère en supprimant la liberté du maître et la sienne propre et en s'engloutissant avec lui dans l'univers. Dès lors la société libérée qu'il conçoit est à l'inverse de la cité des fins kantiennes.

Mais croit-on que par la suppression de tout droit et de toute

valeur on aura préparé l'avènement d'une conscience révolutionnaire? Ici, il nous faut citer abondamment Sartre, qui écrit une de ses plus belles pages sur la liberté.

Sans aucun doute, le révolutionnaire se défie des valeurs et refuse de reconnaître qu'il poursuit une organisation meilleure de la communauté humaine; il craint qu'un retour aux valeurs, même par une voie détournée, n'ouvre la porte à de nouvelles mystifications. Mais d'autre part le seul fait qu'il accepte de sacrifier sa vie à un ordre dont il ne pense pas voir jamais l'avènement implique que cet ordre futur, qui justifie tous ses actes et dont pourtant il ne jouira pas, fonctionne pour lui comme une valeur. Qu'est-ce donc, en effet, qu'une valeur, sinon l'appel de ce qui n'est pas encore ? L'opprimé vit sa contingence originelle, et la philosophie révolutionnare doit en rendre compte; mais en vivant sa contingence il accepte l'existence de droit de ses oppresseurs et la valeur absolue des idéologies qu'ils ont produites. Il ne devient révolutionnaire que par un mouvement de dépassement qui met en question ces droits et cette idéologie. Ce mouvement de dépassement, la philosophie révolutionnaire doit avant tout en expliquer la possibilité : et il est évident qu'il ne saurait puiser sa source dans l'existence purement matérielle et naturelle de l'individu, puisqu'il se retourne sur cette existence pour la juger du point de vue de l'avenir. Cette possibilité de décoller d'une situation pour prendre un point de vue sur elle (point de vue qui n'est pas connaissance pure, mais indissolublement compréhension et action), c'est précisément ce qu'on appelle liberté. Un matérialisme quel qu'il soit n'expliquera jamais ce dépassement d'une situation, puis ce retournement vers elle. Une chaîne de causes et d'effets peut bien me pousser à un geste, à un comportement qui sera lui-même un effet et qui modifiera l'état du monde : elle ne peut pas faire que je me retourne sur ma situation pour l'appréhender dans sa totalité. En un mot elle ne peut pas rendre compte de la conscience de classe révolutionnaire. Sans doute, la dialectique matérialiste est là pour expliquer et justifier ce dépassement vers l'avenir. Mais son effort est pour mettre en somme la liberté dans les choses, non dans l'homme, ce qui est absurde. Jamais un état du monde ne pourra produire la conscience de classe. Et les marxistes le savent si bien qu'ils comptent sur les militants — c'est-à-dire sur une action consciente et concertée — pour radicaliser les masses et susciter en elles cette conscience. Un être contingent, injustifiable, mais libre, entièrement plongé dans une société qui l'opprime, mais capable de dépasser cette société par ses efforts pour la changer, voilà ce que réclame d'être l'homme révolutionnaire. L'idéalisme le mystifie en ce qu'il le ligote avec des droits et des valeurs déjà donnés; il lui manque son pouvoir d'inventer ses propres chemins. Mais le matérialisme le mystifie aussi, en lui volant sa liberté. La philosophie révolutionnaire doit être une philosophie de la transcendance.

A ces lignes qui mettent si nettement en lumière l'intervention de la liberté dans l'histoire de l'homme et dans celle du monde, opposons celles par lesquelles R. Garaudy répond.

Au début de son article, une description de la liberté, telle que nous la concevons, paraît-il (s'y reconnaisse qui pourra...) :

Lorsque les théologiens reprochent au matérialisme philosophique de détruire la liberté, ils ont de l'homme et de la liberté la conception suivante : l'homme est un composé de matière et d'esprit, c'est-à-dire que l'homme est pour moitié un corps, une machine fonctionnant à la manière d'une pendule, et pour moitié une âme, « image de Dieu » et capable comme lui de faire des miracles notamment celui d'interrompre le mécanisme naturel. Voici donc l'homme partagé entre une nature, constituée par son corps avec ses passions, ses désirs, ses automatismes, et une « surnature », c'est-à-dire le pouvoir de changer le cours de l'ordre naturel. C'est ce pouvoir mystérieux, cet « attribut surnaturel « (comme disent les théologiens) qui est le fait humain par excellence, qui nous donne notre « dignité » qui fait de nous une « personne humaine ».

C'est en cela que consiste notre « liberté » : une irruption de l'esprit dans la matière. C'est, dans l'homme, le pendant de ce qu'est le miracle dans le monde. Cette liberté est un cadeau du ciel.

Ne rions pas trop tôt ! Nous avons peut-être d'aussi « pénétrantes intuitions » du communisme. Mais peut-être (en dépit de ce qu'il dit) M. Garaudy ne se soucie-t-il guère de dire la vérité, ce qui nous ôte alors toute envie de rire. Il s'agit de régir ses lecteurs, non de les libérer. Car voilà, en conclusion, la liberté telle que la conçoit l'orthodoxie marxiste :

Pour un marxiste, nous l'avons déjà montré, la liberté c'est une possibilité réelle d'action et d'efficacité. Pour nous, liberté égale puissance. Et comme on a d'autant plus de puissance sur les choses qu'on les connaît mieux, liberté égale connaissance. Nos adversaires confondent trop souvent la liberté avec le caprice. De deux mathématiciens, le plus libre n'est pas celui qui se trompe, mais celui qui a calculé juste. Et pourtant il y a mille façons de se tromper et une seule pour avoir raison. Mais le mathématicien qui se trompe est un ingénieur sans prises sur les choses, un ingénieur impuissant, c'et-à-dire esclave. En un mot, le marxisme c'est la doctrine qui nous met en possession des moyens de connaissance scientifique et des méthodes techniques qui nous permettent librement de continuer notre histoire. Le Parti communiste fait de nous des hommes libres parce qu'il nous donne une méthode de pensée scientifique. Réclamer la liberté contre cette méthode c'est revendiquer la « liberté » ou plutôt le caprice de dire des sottises. Le parti communiste fait de nous des hommes libres parce qu'il fait de nos pensées justes des pensées efficaces. Réclamer la liberté d'échapper à cette efficacité, c'est revendiquer la « liberté » de se placer sur une voie de garage de l'histoire, la liberté d'évasion et la liberté d'impuissane.

La réponse était déjà contenue dans l'article de J.-P. Sartre :

Nos Garaudy ont peur. Ce qu'ils cherchent dans le communisme, ce n'est pas la libération, c'est un renforcement de discipline; ils ne craignent rien tant que la liberté; et s'ils ont renoncé aux valeurs à priori de la classe dont ils sont issus, c'est pour retrouver des a priori de la connaissance et des chemins déjà tracés dans l'histoire. Pas de risques, pas d'inquiétude, tout est sûr, les résultats sont garantis. Du coup la réalité s'évanouit et l'histoire n'est plus qu'une idée qui se développe. Au sein de cette idée, M. Garaudy se sent à l'abri. Des intellectuels communistes à qui je rapportais cette conversation ont haussé les épaules : « Garaudy est un scientiste, m'ont-ils dit avec mépris, c'est un bourgeois protestant qui a remplacé, pour son édification personnelle, le doigt de Dieu par le matérialisme historique. » Je le veux bien et j'avoue aussi que M. Garaudy ne m'a pas paru une lumière; mais enfin il écrit beaucoup et on ne le dément pas. Et ce n'est pas par hasard que la plupart des scientistes ont élu domicile dans le parti communiste et que ce parti, si sévère pour les hérésies, ne les condamne pas. Il faut le répéter ici : le révolutionnaire, s'il veut agir, ne peut considérer les événements historiques comme le résultat de contingences sans loi; mais il n'exige nullement que sa route soit déjà faite; il veut la frayer lui-même, au contraire. Des constances, certaines séries partielles, des lois de structure à l'intérieur de formes sociales déterminées, voilà ce dont il a besoin pour prévoir. Si on lui donne davantage, tout s'évanouit en idée, il n'y a plus à faire l'histoire mais à la lire au jour le jour; le réel devient un songe.

Quant à entreprendre avec J.-P. Sartre une dispute pour savoir si, d'une part, une telle conception de la liberté réclame que nous nous libérions d'une idée fausse et enfantine de la Providence que l'Écriture par ses prophètes ne cesse pas de combattre (mes voies ne sont pas vos voies ni mes pensées vos pensées, dit Dieu par la bouche d'Isaïe) et, d'autre part, si l'affirmation d'aucune transcendance est possible, dès là que l'on ne pose pas la transcendance suprême qui est Dieu, c'est un débat que nous ne soulèverons pas ici, car il relèverait beaucoup plus d'une critique de sa théorie de la connaissance telle qu'elle paraît dans *L'Être et le Néant*. J.-P. Sartre n'a jamais prouvé que l'inexistence des faux dieux.

DANS L'ABBAYE DE FONTENELLE

(Saint-Wandrille)

L'architecte, le sculpteur, le vieil ami.

L'architecte et le sculpteur, qui ont commencé leurs études à Saint-Wandrille sous la direction du curé de la paroisse, y reviennent après quelques années. Un ami, vieux philosophe, les accompagne. Ils désirent lui faire visiter l'abbaye.

Reconnus par un Père, ils peuvent franchir l'enceinte. A l'ombre de la porte de Jarente, ils restent hésitants; le soleil d'août est particulièrement chaud en ce début d'après-midi et crée dans cette vallée humide une atmosphère lourde et suffocante. Remettant à plus tard la visite des bâtiments, ils descendent rapidement vers la rivière, puis grimpent à nouveau pour gagner le bois.

A un tournant du chemin, ils croisent un moine qui se hâte dans la descente, le scapulaire soulevé par sa course rapide. Peu après, une cloche sonne. « Il sera en retard à l'office », dit l'un d'entre eux. Enfin, un dernier raidillon, ils sont à la chapelle Saint-Saturnin. Ils s'arrêtent un moment, puis font le tour avant d'entrer.

LE VIEIL AMI. — Une bien belle chose!

L'ARCHITECTE. — Oui.

LE SCULPTEUR (*qui sort tout à coup de son mutisme, d'un air inspiré, et avec une conviction inattendue*). — Église romane, plan tréflé, XI[e] siècle.

LE VIEIL AMI (*étonné*). — Quelle érudition!

L'ARCHITECTE. — Qu'est-ce qui t'arrive ? Je ne savais pas que tu étudiais l'archéologie en cachette. Pour un sculpteur, quelle science!

LE SCULPTEUR (*très surpris lui-même, puis embarrassé*). — Je m'en suis souvenu comme ça... Peut-être... Je ne sais pas très bien m'expliquer... C'est en voyant Saint-Saturnin que j'ai réalisé pour la première fois ce que c'était que la durée. Un monument qui date de l'an mil et quelque. Oh! évidemment, il y a des monuments beaucoup plus anciens, dans les musées des pierres millénaires; mais, ici, il y a la solitude du lieu, on peut s'évader, rêver tout à son aise. A l'intérieur, j'ai dessiné souvent. On y

était bien tranquille. Dans les débuts, les moines n'y venaient pas[1]. Il y avait deux vieux saints naïvement coloriés et sculptés; les murs avaient une belle patine verdâtre et, par une petite fenêtre abondamment pourvue de toiles d'araignées, passait juste assez de lumière pour aviver ces couleurs aux heures chaudes de l'après-midi. Aujourd'hui, ils y viennent. Les arbres sont coupés et taillés, le lierre enlevé. Les joints des pierres sont refaits, le petit chemin empierré.

LE VIEIL AMI. — L'homme a reconquis son bien.

(Ils franchissent la porte.)
(Le sculpteur et l'architecte restent médusés.)

LE VIEIL AMI. — Qu'y a-t-il ?

LE SCULPTEUR (*après un instant d'hésitation*). — Eh bien! L'intérieur est pire que l'extérieur! Tout est nettoyé, repeint, verni, astiqué... et il y a des chaises... des chaises! (*Il baisse la voix.*) Saint-Saturnin, mon vieux Saint-Saturnin! (*Il sort silencieusement.*)

L'ARCHITECTE. — Il a raison. Évidemment, c'est correct, mais c'est décevant.

LE VIEIL AMI. — Oui, c'est certain, je comprends. Mais enfin, que vouliez-vous que fassent les moines ? Ils avaient une chapelle, ils s'en sont servis. Vous n'auriez tout de même pas voulu, sous prétexte que celle-ci faisait une belle ruine, qu'ils construisent une chapelle neuve ?

L'ARCHITECTE. — Je le sais bien. Pourtant, la mort lente des choses est toujours émouvante. La patine ajoute au caractère d'une architecture, la ruine lui confère une beauté.

LE VIEIL AMI. — Oh! oh! N'allons pas si loin! Il est des architectures contemporaines qui ne feront jamais de belles ruines.

L'ARCHITECTE. — Oui peut-être à cause de certains matériaux. Cependant, la pierre, la brique, le béton armé, luttent courageusement. De cette lutte se dégage une certaine beauté qui semble indépendante de la qualité de l'architecture.

LE VIEIL AMI (*souriant*). — Cela me rappelle la boutade de Huysmans parlant de l'ancienne Cour des Comptes détruite par un incendie, et qui était loin d'être une œuvre remarquable : « L'architecture du siècle devient imposante, presque superbe, lorsqu'elle est cuite. »

1. Il est fait allusion au retour des moines à Saint-Wandrille il y a une quinzaine d'années.

L'ARCHITECTE. — C'était rosse pour les confrères de l'époque.

LE VIEIL AMI. — Mais je ne suis pas entièrement d'accord, il y a beaucoup à dire. Lorsque vous affirmez...

Un moine entre furtivement. Ils se taisent et regardent en détail les voûtes. Ils sortent peu après.

Ils cherchent le sculpteur. Ne le trouvant pas, ils redescendent le petit sentier et rattrapent le chemin.

L'ARCHITECTE. — Il a dû suivre le circuit normal qui nous ramène vers les communs de l'abbaye.

LE VIEIL AMI. — Allons, le chemin est aisé, maintenant.

Ils marchent un moment et aperçoivent une silhouette à travers les arbres. Ils quittent le chemin et suivent une petite allée pour rejoindre leur ami.

LE VIEIL AMI (*étonné, à voix basse*). — Un cimetière!

L'ARCHITECTE (*sur le même ton*). — Le cimetière des moines. Mon Dieu, comme il y a des tombes, maintenant!

LE VIEIL AMI. — C'est prenant! Quel site! Une clairière dans la forêt! Quel emplacement!

L'ARCHITECTE. — Vous ne pouvez pas savoir le plaisir que j'ai lorsque vous exprimez ainsi votre émotion. Pour moi, il y a les souvenirs passés, le moment présent, et cette véritable communion de nous trois. Car notre sculpteur semble, lui aussi, s'arracher à une longue méditation. Eh bien! Tu n'es pas déçu après les années écoulées?

LE SCULPTEUR. — Non, pas du tout, au contraire. Il y avait une ou deux tombes, à peine; l'effet était saisissant, mais ce n'était qu'un embryon. Oubliant les moines revenus, on pouvait ne voir là qu'une sépulture familiale, tandis que, maintenant, c'est un cimetière.

LE VIEIL AMI (*Il s'asseoit sur un petit talus et ses compagnons l'imitent*). — Donc, à votre avis, c'est à partir d'un certain nombre de tombes qu'un lieu de sépulture devient cimetière?

LE SCULPTEUR. — Oui, il me semble.

LE VIEIL AMI. — Alors une nécropole, qu'elle soit romaine ou parisienne, est un cimetière?

LE SCULPTEUR. — Mais oui... Pourquoi pas?

LE VIEIL AMI. — Parce qu'il est assez rare qu'en français deux mots aient le même sens.

L'ARCHITECTE. — Exact... Mais...

LE VIEIL AMI. — Nécropole, si je ne m'abuse, vient de mots grecs qu'on peut traduire par ville des morts. Tandis que cimetière vient d'autres mots, grecs aussi, qui signifient « lieu où l'on dort ».

L'ARCHITECTE. — Très bien, Herr Doctor, mais quelle sera la conclusion ?

LE VIEIL AMI. — Si vous admettez que vous avez affaire à une ville, vous admettez que chacun, chaque individu garde sa personnalité. Au contraire, dans « lieu où l'on dort », il y a « on », symbole de l'anonymat.

L'ARCHITECTE. — J'aurais plutôt cru qu'il fallait voir une différence tout autre entre les deux termes, la nécropole étant antique, et le cimetière chrétien.

LE VIEIL AMI. — La nécropole est un amas de sépultures familiales ou individuelles, ce qui revient au même. Les sépultures antiques ont été les autels des religions domestiques, elles signalaient la résidence de chaque famille et déterminèrent la prise de possession du sol. C'est une étape de la civilisation. Rappelez-vous que Fustel de Coulanges[2] disait que, pour agglomérer les hommes entre eux, il faut une croyance. D'abord, il faut une croyance familiale, puis il faut une croyance commune à la cité. Enfin, il faut une croyance universelle.

L'ARCHITECTE. — Mais alors, la nécropole répond à une religion commune aux mêmes habitants d'une cité ?

LE VIEIL AMI. — Oui, mais avec une manifestation de l'individualisme que la religion universaliste ne connaît pas. Rappelez-vous que le polythéisme antique n'a pas d'autre source que le maintien de dieux personnels.

L'ARCHITECTE. — De sorte que seul le lieu de repos des chrétiens est le vrai cimetière.

LE SCULPTEUR. — Donc, en voici un, et tous nos cimetières actuels ne sont que des nécropoles, et quelles nécropoles !

LE VIEIL AMI. — Exactement.

L'ARCHITECTE. — Très intéressant. Mais est-ce que cette différence ne nous permet pas d'expliquer l'importance du nombre soulevée tout à l'heure ?

LE VIEIL AMI. — Mais certainement, puisqu'il est le lieu de sépulture des adeptes d'une même religion. On ne peut le concevoir sans un nombre minimum de tombes, et notre sculpteur l'a bien senti. Pour qu'il y ait cimetière, il faut en effet que se manifeste l'intention d'un groupement. Hors des congrégations

2. Fustel de Coulanges, *La cité antique*.

religieuses, il est impossible de trouver à notre époque le cimetière à l'état pur, le cimetière d'autrefois, aux temps de la foi chrétienne. Il faudrait le chercher dans les villages où il subsiste par hasard. On le reconnaît à ce signe que les tombes des fidèles sont groupées autour d'un élément d'architecture dominant : dans les catacombes, c'était l'autel; dans nos cimetières, c'est l'église, la chapelle, le calvaire ou la croix.

L'ARCHITECTE. — C'est le signe. Mais, derrière le signe, il y a la foi; celle qui fait abandonner parents et amis pour disparaître ensemble, entre gens de condition, de métiers, de familles, de nationalités différentes. Ils sont réunis dans la mort, et les épitaphes disparues comme eux-mêmes ne nous disaient rien de leur origine.

LE SCULPTEUR. — C'est donc ça, un cimetière. Mais, et les cimetières militaires ?

LE VIEIL AMI. — Attention, ne dévions pas, nous ne parlons jusqu'ici que des cimetières civils.

L'ARCHITECTE. — Résumons, résumons. Pour qu'il y ait cimetières, il faut un groupement suffisant de tombes chrétiennes autour d'un monument affirmant le caractère chrétien. Ici, évidemment, le symbole est superflu, puisque le domaine entier est sous le signe de la religion. Ces deux conditions sont encore fréquemment remplies dans nos cimetières de village.

LE SCULPTEUR. — C'est peut-être là les principales raisons de leur beauté.

LE VIEIL AMI. — Oui, quand il y a beauté.

L'ARCHITECTE. — Mais non! Pour la plupart, je vois une différence importante. Les tombes ne sont pas toutes individuelles, elles sont généralement familiales, comme dans les nécropoles antiques. L'idée magnifique du cimetière des chrétiens est donc déjà considérablement amoindrie.

LE VIEIL AMI. — Est-il certain qu'il faille voir là une survivance du paganisme ? Évidemment, les coutumes funéraires qui constituent la base des croyances populaires se sont perpétuées. Le culte des morts des peuples gréco-latins est resté vivace. Le christianisme a composé avec lui. A tel point que le culte des saints est une forme du culte des morts. C'est à partir des reliques et de l'emplacement d'un tombeau que se crée le culte rendu à un martyr ou à un saint. Pour propager sa foi, le christianisme a adopté le tombeau, et naturellement une grande partie des idées qu'y attachait le paganisme. Jacobsen[3] s'est attaché

3. Jacobsen, *Les Mânes*.

à le démontrer, et je suis d'accord avec lui sur ce point. Bien des cimetières de campagne sont le résultat de ce compromis.

Le sculpteur. — Mais, hélas! que dire de nos cimetières urbains ?

Le vieil ami. — Ceux-là n'ont plus rien de chrétien, le culte des morts y règne en maître, ce sont des nécropoles qui ne nous offrent plus les belles œuvres d'architecture du céramique d'Athènes ou de la voie des tombeaux à Pompéi. Cela confirme ce que nous disions tout à l'heure.

L'architecte (*après un instant de réflexion*). — Un point reste pour moi à éclaircir : ne faut-il voir dans les multiples compromis acceptés par le christianisme triomphant qu'une évolution naturelle à toutes les institutions humaines, et n'est-il pas possible de les imputer, dans une certaine mesure, à la doctrine même ? J'entends par là que le christianisme est *individualiste* et *universaliste*, comme d'ailleurs les grandes religions et cultures de l'Asie qui lui sont antérieures, taoïsme, lamaïsme, brahmanisme et bouddhisme. Or, toutes les sociétés sont basées sur des familles, ou sur des collectivités à base familiale. Leurs croyances et les religions qu'elles sont susceptibles d'élaborer ne tendent donc qu'à renforcer l'unité de la famille ou du groupe. Par contre, s'intéressant surtout à l'individu, toutes les grandes sagesses contrarient dans une certaine mesure la cohésion de la famille ou du groupe. D'où le conflit plusieurs fois millénaire entre les religions domestiques et nationales et les grandes religions. Et la répugnance pour ces dernières, parce que universelles, à devenir religions nationales favorise la séparation entre les gouvernements civils et spirituels. Le spirituel est devenu l'affaire de groupes spécialisés plus ou moins importants. La lutte entre les deux pouvoirs a été rude. Le spirituel, lorsqu'il est universaliste, ne peut triompher que pur de tout mélange. Dans notre état moderne, le civil a reconquis sur le spirituel certains domaines que celui-ci avait pris en charge en d'autres temps. Je pense donc que la situation n'est pas du tout défavorable au véritable épanouissement des grandes doctrines universalistes.

Le vieil ami. — Si je comprends bien, vous soutenez que ce que nous avons appelé le triomphe du christianisme a été précisément le commencement de sa défaite, ou plus exactement le commencement de la fin de sa portée morale.

L'architecte. — Oui, en un sens.

Le vieil ami. — C'est possible. La conclusion à laquelle vous arrivez est peut-être défendable, à la condition toutefois « d'éclairer un peu la lanterne ».

Dès l'origine, le christianisme place l'homme en face de son

Dieu. Fonction toute spirituelle. De ce fait, l'Église ne coïncide plus avec la cité, les frontières religieuses avec les frontières existantes : l'universalisme s'établit. Nous avons été ainsi à un moment bien proches des États-Unis du monde. Mais l'Église a laissé se former les nations. D'où élimination progressive de l'Église du pouvoir qu'elle avait pu obtenir en chaussant les pantoufles de l'empire païen. L'homme est devenu la chose du pouvoir politique, toujours face à face avec son Dieu; mais il n'attache plus la même importance aux rites. Il est permis d'envisager un moment où l'Église assurera une direction presque uniquement spirituelle de la communauté religieuse, avec le minimum de rites autres que ses sacrements, et où l'élévation morale de chacun de nous sera son œuvre propre. Si l'Église n'avait plus que ce rôle de conseiller, de guide et de soutien des âmes, il y aurait effectivement un épanouissement de la plus généreuse des doctrines universalistes. Reste à savoir si cette évolution est possible à partir de l'état actuel ?

L'ARCHITECTE. — C'est ça, tout à fait ça.

LE SCULPTEUR. — Oui, très bien, mais nos cimetières ?

LE VIEIL AMI. — Nous n'avons pas dérivé. Il y a un rapport plus étroit que vous ne le pensez. Je vois en effet que si l'Église en vient là, il est grandement dommage que le cimetière civil soit abandonné à son triste sort. Et cependant c'est fatal. Comme il est fatal qu'elle ne règle plus toute seule les conditions matérielles d'une vie où l'esprit surtout est de son domaine.

Cependant, le cimetière n'a de raison d'être que par sa vertu de perfection morale, ce que vous reconnaissez comme sa propriété. Les méditations du cimetière sont dans les premières prescriptions du bouddhisme. Il n'est point pour cela besoin d'en faire un lieu d'horreur ou, comme au moyen âge, rappeler la brièveté de la vie par la peinture de danses macabres ou la sculpture de squelettes décharnés et mangés par les vers. Dans ce petit cimetière, tout est simple et discret, et pourtant la volonté du groupement et le sens qu'on a voulu lui donner sont manifestes. Son aspect est non seulement séduisant, mais aussi suggestif. Le passé est ici dans sa matérialité. L'avenir y est aussi en puissance par sa spiritualité. Et tous, plus ou moins, nous y sommes sensibles. Si l'on n'a pas fréquemment l'occasion de se recueillir dans un cimetière de communauté religieuse, il en est un autre, de valeur comparable, où la méchanceté et la « bêtise » des hommes nous ramènent trop souvent : le cimetière militaire. Rappelez vos souvenirs, l'impression n'y est-elle pas la même ?

L'ARCHITECTE. — Oui, très exactement, et pourtant la religion

n'intervient pas. J'ai souvenir de stèles arabes voisinant avec des croix. C'était près de Reims.

Le vieil ami. — Nous avons par là la certitude que la volonté de groupement est ce qui caractérise le mieux le cimetière. Les liens qui unissent ceux qui sont morts peuvent être de nature différente. Chez les premiers chrétiens et ici même, ce sont les liens de la croyance religieuse. Pour ceux des cimetières militaires, ce sont ceux de la croyance nationale. Pour les chrétiens et les moines, l'idée maîtresse est le Christ, pour les soldats le drapeau. L'autonomie des cimetières, qui est la règle absolue, en est la preuve. Si chrétiens et païens se partagent les mêmes catacombes, la séparation en est cependant toujours nettement marquée. Si les hasards des combats firent au même endroit des hécatombes dans les deux camps, il y a différenciation radicale des champs de repos. Qu'est-ce que cela signifie, à votre avis ?

Le sculpteur. — Cela me semble évident.

Le vieil ami. — C'est justement parce que cela semble évident qu'il est intéressant de le savoir.

La chrétienté imposa, et la patrie impose ces groupements de tombes, et elles ne veulent y admettre l'une que des coreligionnaires, l'autre que des compatriotes, car elles veulent donner au cimetière une signification précise. Pour la première, ce sera la proclamation et le soutien de la foi. Pour la seconde, la marque d'un sacrifice qui prend valeur d'exemple.

L'architecte. — Ces cimetières incitent donc, l'un aux vertus religieuses, l'autre aux vertus nationales.

Le vieil ami. — Oui, et de ce fait ils ont tous deux un caractère commun et très particulier : ils sont sacrés. Durkheim[4] dit à peu près ceci : « Les choses sacrées sont celles dont la société à élaboré elle-même la représentation », et il montre que les choses profanes, au contraire, « sont celles que chacun de nous construit avec les données de ses sens et de son expérience ». Ce petit cimetière et le cimetière militaire sont créés par les communautés religieuses et nationales; ils sont sacrés, et c'est la raison pour laquelle ils nous inspirent ce sentiment de respect où l'on découvre deux impulsions contraires, l'une de crainte, l'autre d'attirance; nous subissons une sorte d'envoûtement qui nous arrête médusés.

Le sculpteur (*qui semble sortir d'une longue méditation*). — Oui, c'est ça, c'est bien ce que j'ai ressenti tout à l'heure en

4. *Année sociologique*, II, 1898, pp. 25 et sq.

arrivant; je suis resté bêtement cloué sur place, le cerveau paralysé.

La conversation reprend après un moment.

L'ARCHITECTE. — Je m'excuse, mais alors je ne comprends pas pourquoi les cimetières civils, qui sont aussi imposés par une collectivité, qui est l'État, n'ont généralement pas ce caractère. J'ai la vision de ces cimetières qui défilent à droite et à gauche du train qui conduit à Saint-Germain ? Ça n'a rien de sacré. C'est bête et laid. Ça tient du dépôt d'immondices, c'est révoltant, répugnant, désespérant. L'image d'une société qui vit sur ses défécations. Oui, je sais bien, tous ces cimetières de banlieues sont privés du plus petit effort artistique. Mais prenons le Père-Lachaise, où l'art n'est pas absent, l'entrée est imposante, ça vous fait certes quelque chose, mais ça ne vous coupe pas la respiration, je n'ai jamais ressenti là ce que provoque un lieu sacré. Alors qu'au Bois-Belleau, à Romagne-sous-Montfaucon, par exemple, c'est de la grande orchestration, de la vraie musique sacrée.

LE VIEIL AMI. — Voulez-vous dire que le cimetière civil n'a pas d'unité ?

L'ARCHITECTE. — Non, je lui reconnais son unité, qui est de sa fonction même. Mais c'est dans son esprit que je ne peux découvrir cette unité. Et cependant...

LE VIEIL AMI. — Ça, nous l'avons déjà dit; nos cimetières civils sont des nécropoles. Ce qui y domine, c'est l'individuel, uniquement l'individuel. C'est un lotissement, un affreux lotissement pour mal lotis à perpétuité. Comment voulez-vous avoir l'impression d'une pensée collective, alors que chaque monument beugle, hurle sa volonté individuelle, sa richesse personnelle, son mauvais goût particulier. Tout ça, c'est du profane, et du profane plus triste que le vrai profane. Car c'est du sacré dégénéré, du sacré émietté. C'est une souillure du sacré. C'est une profanation, de l'avilissement. Je songe à Péguy : « Le monde moderne avilit. » Vous vous souvenez ? « Il avilit la cité; il avilit l'homme. Il avilit l'amour; il avilit la femme. Il avilit la race; il avilit l'enfant. Il avilit la nation; il avilit la famille. Il avilit même, il a réussi à avilir ce qu'il y a peut-être de plus difficile à avilir au monde, parce que c'est quelque chose qui a en soi, comme dans sa texture, une sorte particulière de dignité, comme une incapacité singulière d'être avili : il avilit la mort. » Oui je sais bien, il y a parfois une entrée principale, un monument comme au Père-Lachaise, dédié à la collectivité des morts, mais ce n'est pas suffisant; c'est de la composition architecturale du cimetière que

doit émaner ce sentiment du collectif. Car il pourrait être aussi magnifique que les autres, se parer du caractère sacré le plus pur et le plus noble. Mais à cela, hélas! il y a une obligation. Une condition essentielle. Il faudrait que la communauté nationale prenne conscience d'elle-même aussi fortement, aussi puissamment que dans la guerre. Y arrivera-t-on jamais ? Seul le péril fait faire de grandes choses. La guerre, le plus grand des fléaux, jusqu'à présent inévité, peut-être inévitable, est un stimulant puissant, nécessaire aussi peut-être ? Certains le pensent. Mais revenons aux morts de nos cités; à ceux qui meurent dans leur lit, lit misérable, ou lit somptueux, lit d'enfant, lit d'adulte, lit de vieux, et toute la diversité des lits de l'humanité.

De ces souffrances, de ce travail, de ce savoir accumulés, il faudrait que cette communauté veuille tirer un enseignement. Il faudrait qu'elle veuille développer les vertus de ses membres.

Il faudrait que, dans le cimetière civil, on prît conscience de l'effort de la multitude ininterrompue de ceux qui ont œuvré pour la cité.

Il faudrait rendre sensible cette accumulation de générations successives dont la somme de pensée et d'efforts nous influence de toutes parts et crée aussi bien le décor matériel dans lequel nous vivons que l'apport spirituel dont nous nous nourrissons.

En un mot, il faudrait rendre sensible notre civilisation. Alors on ressentirait la chose *collective* qu'est le cimetière et ce lieu de sépulture deviendrait comme les autres *sacré*. Non un sacré tenant au fait que les hommes appartiennent soit à une même religion, soit à une même nation combattante, mais parce qu'ils font partie d'une même civilisation.

L'ARCHITECTE. — Je devine là un magnifique programme d'architecture.

LE VIEIL AMI. — Mais combien difficile, à supposer même qu'il puisse être posé un jour. Le cimetière d'une communauté religieuse est fait pour un nombre restreint d'individus, le cimetière militaire est fait pour un nombre strictement limité, mais le cimetière civil est infini. On peut dire qu'il n'a ni commencement ni fin. On a enterré, on enterre et on enterrera. Cela a commencé avec l'humanité, nul ne sait quand ça finira. Voyez que le programme d'un cimetière civil est autrement plus complexe. Il se fait et se défait chaque jour; c'est un chantier continuel. Aussi je pense que la première préoccupation est de le rendre perpétuel. C'est là encore un des aspects du caractère sacré. Un cimetière désaffecté n'est plus sacré. On peut y ressentir une émotion intense, quelque chose dans le genre du charme des ruines dont nous commencions de discuter à Saint-Saturnin,

mais c'est là tout autre chose. Et ceci vous prouve bien que la définition de Durkheim est exacte : il faut que l'élaboration en soit faite par la société. C'est du présent; il faut que ce soit constamment du présent. Dès que l'élaboration cesse le sacré disparaît. La désaffectation d'un cimetière marque la perte de son caractère. Un cimetière militaire qui n'est plus entretenu perd progressivement son caractère sacré avec l'envahissement des herbes et des ronces. D'ailleurs n'est-ce pas évident, lorsque, après des siècles, nous en retrouvons les vestiges ? Ils peuvent être émouvants, mais ils ne sont plus sacrés, car la société qui les a créés n'est plus. Il y a là un accord assez subtil. Et tout à l'heure, alors que vous parliez des ruines, je n'ai pas voulu aborder la discussion, mais vous comprenez bien maintenant que le *charme* d'une ruine est autre chose que la *beauté* d'un monument utilisé, et que seul ce dernier peut avoir un caractère sacré parce qu'il participe d'une représentation collective élaborée par la société à laquelle nous appartenons.

L'ARCHITECTE. — Oui, je comprends. On aime la ruine par une sorte de romantisme.

LE VIEIL AMI. — C'est pourquoi je parle de son charme, et non de sa beauté. La beauté, c'est autre chose, c'est bien autre chose.

Un temps, puis, décidé à ne pas aborder la question :

Voyons, je reviens à notre cimetière civil, sacré, mais encore utopique, pour quelque temps tout au moins. Pourtant je suis convaincu qu'un jour viendra où il sera nécessaire d'aborder ces problèmes de sépulture. Non, je ne veux pas parler de la substitution toujours possible d'un mode de sépulture à un autre, de la crémation, de l'inhumation, ou même des modes intermédiaires. Restons au cimetière.

L'ARCHITECTE. — Il faut donc, au milieu des dangers qui nous menacent — et nous n'avons jamais été si menacés — faire franchir à notre civilisation un cap particulièrement dangereux où nous risquons de perdre la seule et extraordinaire supériorité qui nous distingue des bêtes. Voyons, Viollet-le-Duc doit parler quelque part des morts « confondus dans un engrenage administratif de salubrité ». Il est certain que si le cimetière civil devient uniquement ça, ou s'il disparaît complètement pour faire place à quelque chose ayant le même but, notre civilisation meurt.

LE VIEIL AMI. — Mettons qu'elle subira une transformation profonde et que l'état actuel et l'état futur seront en complète

opposition. Il faut donc choisir : ou pousser vers sa perfection notre civilisation, ou la modifier totalement. Point crucial.

Dans le silence où chacun suit ses propres pensées, des oiseaux se font entendre, puis, de l'autre côté de la vallée, on perçoit distinctement cinq coups de cloche. C'est la voix un peu fêlée de la vieille église du village, sœur cadette de Saint-Saturnin.

Le sculpteur. — 5 heures, déjà! Comme le temps passe! Il faudrait peut-être songer à rentrer ?

L'architecte. — Tu sais, nous avons le temps.

Le vieil ami. — Voyons, vous m'avez bien dit que vous étiez là lors de la création du cimetière ?

L'architecte. — Oui.

Le vieil ami. — Mais comment cela se fait-il ? N'y a- t-il pas dans l'abbaye un ancien cimetière que les moines revenus auraient pu utiliser à nouveau ?

L'architecte. — Je l'ignore; peut-être le cloître servit-il à enterrer; tout ce que je sais, c'est qu'ils ont eu des difficultés pour créer ce cimetière dans l'abbaye. Ils n'ont pas obtenu tout de suite l'autorisation. Et je me souviens très bien que le premier moine a été enterré dans le cimetière communal; c'est le P. Carton [5] qui fit l'enterrement. Je crois d'ailleurs que, plus tard, le corps fut transféré ici.

Le vieil ami. — Eh oui! on n'est pas libre de se faire enterrer où l'on veut. L'État veille et ne donne que très rarement l'autorisation.

Le sculpteur (*ironique*). — Il a peur qu'on lui enlève ses morts.

Le vieil ami. — Vous ne pensiez pas si bien dire. Ils appartenaient à l'Église. L'État les lui a pris, il n'entend pas être frustré par qui que ce soit, particulier ou collectivité. Il faut des circonstances exceptionnelles : un Pierre Loti, un Clemenceau ou des moines, et parce que l'État a mis de l'eau dans son vin.

L'architecte. — Oh! si le cimetière civil était ce qu'il devrait être, il n'y aurait pas à aller contre. Car si chaque particulier se faisait enterrer dans l'endroit de son choix, il y aurait des morts partout, et dans les endroits les plus invraisemblables. Je pense à certains Américains excentriques.

Le vieil ami. — Ne vous inquiétez pas; dans ce domaine, l'entière liberté est pratiquement impossible.

5. Curé de la paroisse de Saint-Wandrille.

L'ARCHITECTE. — Tiens, pourquoi ?

LE VIEIL AMI. — La ville, par sa constitution même, l'interdit. Tout est là sous le signe du collectif, obligatoirement. Quant à la campagne, avez-vous vu beaucoup de propriétés rester plus de trois générations dans la même famille ? Et puis, n'importe comment, on arriverait rapidement à des absurdités. Droit de passage à un descendant pour aller visiter la tombe de ses parents dont il a dilapidé la fortune. Et puis, que diriez-vous si, en achetant une maison de plaisance, vous étiez obligé de supporter constamment la vue du mausolée de votre prédécesseur ? Quant à se faire enterrer dans son champ, pas très commode pour la culture. D'ailleurs, si les Grecs et les Romains, partant de la tombe familiale, sont arrivés à la nécropole, c'est certes qu'il y avait à cela de bonnes raisons.

L'ARCHITECTE. — Oui, évidemment. En attendant, je préfère cent fois ce cimetière à l'enclos communal.

LE SCULPTEUR. — Çà, pour être banal, celui-là, il l'est. Mais il a dû être à l'ombre du clocher, autrefois. En sortant de l'abbaye, nous prendrons le petit chemin entre le mur du presbytère et l'église, je vous montrerai d'anciennes dalles très intéressantes. D'ailleurs, le jardin même du presbytère a dû être pris sur le cimetière. Nous y avons trouvé des ossements. Nous avons creusé, mais sans autre résultat qu'un crâne très abîmé. Nous n'avons pas insisté.

LE VIEIL AMI. — Le transfert des cimetières est relativement récent.

L'ARCHITECTE. — La vieille église a déjà beaucoup de caractère, elle devait avoir grande allure, entourée de ses morts !

LE VIEIL AMI. — Dans bien des cas, il eût été possible d'éviter des modifications malheureuses. En admettant même que l'importance des inhumations nécessitât un accroissement des lieux de sépulture, on aurait pu laisser subsister le vieux cimetière et continuer à y enterrer ! De beaux ensembles auraient été épargnés. Et maintenant, on en est réduit à créer un jardin autour de l'église.

LE SCULPTEUR. — Et ce n'est pas toujours une réussite. Exemple le petit jardin aux arrangements mesquins de Perros-Guirec.

LE VIEIL AMI. — Dans les villages, il est rare qu'une raison d'hygiène puisse être sérieusement invoquée pour déplacer un cimetière. Mais la politique s'en mêle, et dame...

Un silence.

LE SCULPTEUR. — Si nous nous attardons trop ici, nous ne

pourrons aller jusqu'à la loggia qui se trouve dans le mur d'enceinte.

L'ARCHITECTE (*s'adressant au vieil ami*). — Oui, si vous voulez, ce n'est pas trop loin. L'impression en vaut la peine. C'est comme une fenêtre ouverte sur le monde. Pourtant, la vue ne s'étend que sur la campagne, mais l'esprit bien au-delà. Étant morale, la clôture n'en prend que plus de valeur.

LE VIEIL AMI. — Allons, ça nous dégourdira les jambes.

Ils s'éloignent.

LE SCULPTEUR. — Une fois, alors que j'étais à Saint-Wandrille pour quelques jours seulement, l'abbaye était en deuil, un Père venait de s'éteindre. Le P. Carton m'avait demandé de l'accompagner à l'enterrement, et, je ne sais pour quelle raison, je ne l'ai pas fait. Comme je le regrette maintenant! Dans le cadre splendide du parc, ce cortège funèbre des moines devait être saisissant. Ce qu'on peut être bête à vingt ans! Mais en aurais-je apprécié l'austère beauté? Je pense aux pleurants de l'art bourguignon...

LE VIEIL AMI. — Le spectacle doit être en effet impressionnant. Je regrette d'ailleurs qu'aucun de vous deux n'y ait assisté, car j'aurais été curieux de connaître le déroulement de la cérémonie finale, la mise en terre. Ça doit être émouvant dans ce cadre!

Enterrer, mettre en terre!

Les premières mottes de terre qui tombent lourdement sur le cercueil semblent répéter le « jamais plus » du poète[6]. Puis, lentement, les chocs sourds s'espacent, s'affaiblissent, et progressivement la vie reprend ses droits. Les visages s'animent. La détente est bientôt générale. La séparation est consommée. Une nouvelle assise est posée.

LE SCULPTEUR. — Et la crémation? J'en ai lu des descriptions bien émouvantes!

LE VIEIL AMI. — Avec ou sans feu?

LE SCULPTEUR. — Comment ça? Avec du feu, naturellement.

LE VIEIL AMI. — Alors, oui, certes. Les Indes, Bali, visions extraordinaires. Mais à Paris! Au gaz! Pouah!

Je n'y ai assisté qu'une seule fois, et je n'y retournerai jamais plus. Tiens, c'était justement la crémation d'un sculpteur : Coutan. Quelle cérémonie, ou plutôt quelle absence de cérémonie! Imaginez quelque chose comme une heure d'attente avec vio-

6. *Le corbeau*, d'Edgar Poé.

lons et orgues dans l'antichambre d'un officier ministériel. Dans cette situation, la musique est crispante. Un drame qui se déroule dans la pièce à côté et duquel on ne peut rien savoir. C'est idiot! Ce qui en ferait la grandeur, c'est la participation qu'y auraient les assistants.

Dans l'enterrement, tout est simple, clair, directement accessible et compréhensible. La participation est immédiate, totale, l'émotion jaillit infailliblement.

Il doit en être de même lors d'une vraie crémation [7], tout au moins je le suppose. Cependant, il me semble que l'ambiance de la cérémonie ne doit pas se trouver en accord aussi étroit avec le drame qui se joue. Le feu a quelque chose de joyeux. Nous autres, Occidentaux, nous voyons la mort comme un drame. Pour les Indous, c'est une libération, une naissance parmi tant d'autres, et bien heureux si c'est la dernière. Un homme cloué en croix symbolise notre religion, leur dieu incarné est paisiblement assis, grave, méditatif et souriant. Oui, en y regardant de plus près, il y a un accord profond entre la cérémonie et la pensée qu'elle symbolise.

Mais entre le four à gaz et la pensée moderne ? S'il y a accord, le dise qui voudra. Je n'en ai pas le courage...

Allons donc vers la beauté.

J'ai un souvenir inoubliable. Une cérémonie brève, instantanée, mais si poignante que l'obsession vous poursuit longtemps. Sur un bateau marchand. Depuis deux jours, nous avions quitté Dakar, faisant route vers Bordeaux. Un membre de l'équipage, décédé accidentellement. Impossible de conserver sa dépouille, le commandant décide de l'immerger. Les machines sont au ralenti. Nous sommes groupés sur le pont, les membres de l'équipage alignés. Le corps est enveloppé dans un grand drapeau tricolore et déposé sur une planche en porte à faux au-dessus du bastingage. Quelques brèves paroles du commandant, un signal, la planche bascule, le corps glisse, pénètre presque verticalement dans la mer, un léger remous s'éloigne rapidement de nous, l'homme a disparu à jamais.

Ils restent un moment silencieux.

LE VIEIL AMI (*reprenant*). — C'est à croire que les Français ne comprennent plus. Tout ce qui pourrait troubler leur quiétude bourgeoise est honni. Béni soit ce qui les empêche de penser. C'est peut-être pour cette raison qu'ils ne se sont pas rendu

7. Nous ne pouvons plus parler désormais de crémation sans songer aux crimes affreux des nazis et aux souffrances de tant de nos frères, ces dernières années.

compte que, dans leur pays, l'enterrement était de moins en moins un enterrement.

L'ARCHITECTE. — Comprends pas.

LE SCULPTEUR. — Moi non plus, où voulez-vous en venir ?

LE VIEIL AMI. — Comment, vous aussi ? Mais avez-vous assisté à beaucoup d'enterrements ?

LE SCULPTEUR. — A trois.

L'ARCHITECTE. — Moi, à deux.

LE VIEIL AMI. — Oui, c'est peu. Mais à quel endroit ? A Paris, en province ?

LE SCULPTEUR, L'ARCHITECTE. — En province.

LE VIEIL AMI. — Tout s'explique. Vous ne savez pas ce que c'est qu'un caveau ?

LE SCULPTEUR. — Ma foi non.

L'ARCHITECTE. — Moi, si... professionnellement.

LE VIEIL AMI. — Abordons-nous cette question ?

L'ARCHITECTE. — Pourquoi pas ?

LE SCULPTEUR. — Oui, seule l'heure du dîner nous commande.

LE VIEIL AMI. — Enfonçons-nous donc dans cette fosse oblongue, maçonnée et cimentée...

L'ARCHITECTE (*légèrement ironique*). — J'aime mieux vous laisser seul.

LE SCULPTEUR. — Moi aussi. Tiens, mais dans un film, il y a eu une scène étrange : un enterrement vu de l'intérieur du cercueil. C'était assez impressionnant. Mais j'ai vu ça il y a au moins dix ans, et je ne m'en souviens plus très bien.

LE VIEIL AMI. — C'est un point de vue comme un autre. Mais, pour ce qui nous occupe, il faudrait admettre que nous assistons à la décomposition de notre chair. Car, au fond, le côté matériel de l'enterrement consiste en une incinération extrêmement lente.

L'ARCHITECTE. — Plus ou moins, selon l'acidité du sol.

LE VIEIL AMI. — Plus ou moins, oui. Mais incinération sans feu. Eh bien! j'ai le regret de vous déclarer que les neuf dixièmes des enterrements ne connaissent pas cette fin.

LE SCULPTEUR. — Comment cela ?

LE VIEIL AMI. — Vous oubliez les caveaux.

L'ARCHITECTE. — Oui, c'est vrai, les caveaux...

LE VIEIL AMI. — Dans le caveau, il n'y a pas de combustion.

LE SCULPTEUR. — Je dois vous avouer que je ne sais pas ce

que c'est, et je ne serais pas fâché de l'apprendre. Si vous voulez...

L'ARCHITECTE. — C'est une cuve de maçonnerie.

LE VIEIL AMI. — Étanche, en vertu des règlements...

L'ARCHITECTE. — Où les cercueils, isolés les uns des autres, disposant chacun d'une case particulière...

LE VIEIL AMI. — ... Étanche, en vertu des règlements.

L'ARCHITECTE. — Est-ce pour empêcher la combustion ?

LE VIEIL AMI. — Règlements d'hygiène! Pauvre hygiène! Une idiotie, une monstrueuse idiotie. Un retour aux croyances des premiers âges interprété par l'industrie moderne.

LE SCULPTEUR. — Mais, dans ce cas, le corps se conserve ? Il se momifie ? Autant vaudrait l'embaumement.

LE VIEIL AMI. — A part que l'embaumement avait... et peut-être... a encore sa raison d'être.

L'ARCHITECTE. — Qui est ?

LE VIEIL AMI. — De permettre de constater que le grand homme est bien mort.

L'ARCHITECTE. — Ne dites pas cela trop haut ici!

LE SCULPTEUR. — Pourquoi ?

L'ARCHITECTE. — A cause des papes. (*Au vieil ami.*) Problème d'hygiène, dans la pensée générale.

LE VIEIL AMI. — Non, problème de morale. C'est ici plus qu'au tribunal que le mort saisit le vif. Le mort exige du vivant qu'il le sente présent.

L'ARCHITECTE. — N'est-ce pas normal ? N'avez-vous pas dit que le monde était un vaste cimetière ?

LE VIEIL AMI. — Oui, nous sommes construits avec le passé, mais nous construisons de l'avenir. Le passé ne nous tire pas en arrière, il ne le doit pas. Il nous sert de fondation comme nous servirons de fondation à ceux qui nous suivront.

L'ARCHITECTE. — Ce qui est la négation du cimetière.

LE VIEIL AMI. — Comment cela ?

L'ARCHITECTE. — Oui, si tout est zéro; si les morts ne sont que des moyens pour nous de nous éloigner d'eux de plus en plus.

LE VIEIL AMI. — J'ai dit fondation. Même invisible, la fondation est toujours présente. L'édifice vaut autant par ses fondations que par son œuvre. A la première fissure, ce sont les fondations que l'on ausculte. Quand le mort tient le vif de trop près, l'édifice ne s'élève pas. Si toute ma pensée est acquise à ce qui

est passé, c'est me faire reconnaître qu'il est parfait, ce passé. Négation de tout avenir.

L'ARCHITECTE. — C'est bien ce que je disais. Si tout est avenir, ce cimetière n'est plus rien qu'un reste, un résidu, une chose qu'on cache.

LE VIEIL AMI. — Et pourquoi ?

L'ARCHITECTE. — Il n'est d'aucune utilité.

LE VIEIL AMI. — Ah! voilà le grand mot lâché : utilité. Oh! architecte! et la beauté, celle que vous appelez, celle que vous servez... je suppose... quelle est son utilité ?

LE SCULPTEUR. — Oui.

LE VIEIL AMI. — Ce qui constitue une civilisation, ce n'est pas tant le progrès matériel que ce progrès dans son rapport avec les choses de l'esprit... et seulement s'il y a rapport.

L'ARCHITECTE. — Si je comprends bien, il faudrait qu'il y ait accord entre nos pensées et nos actions.

LE VIEIL AMI. — Si vous voulez. Mais tenez compte que toute pensée doit être surmontée : avenir donc! Que toute action passée est dépassée. Le cimetière peut être le résidu de l'action, il ne peut pas être le résidu de la pensée, puisque la pensée ne cesse pas d'être active. Elle n'a donc pas de résidu.

LE SCULPTEUR. — Le Parthénon est un résidu... Mais la pensée grecque y est toujours vivante.

LE VIEIL AMI. — Voilà le mot de la fin. Faites un cimetière qui soit conforme à nos intelligences. Mais d'abord donnez-nous ce qu'il faut d'intelligence.

Nous avons adopté l'inhumation pour résorber le cadavre. Cela correspond à la conception chrétienne de la vie après la mort : « Tu es poussière et tu retourneras en poussière. » D'accord, mais inhumons. Mettons en terre en accompagnant cet acte de toutes les cérémonies qu'on voudra, mais surtout ne faisons pas construire à grands frais des maçonneries inutiles et nuisibles à la résorption du corps. Car, enfin, c'est là le vrai problème. Que faire du cadavre ? Cette question s'est posée dès l'aube de l'humanité et elle a reçu des réponses nombreuses et variées suivant les individus, les peuples et les époques. Je me souviens d'un petit essai de Van Gennep[8] qui situe très bien le problème. On peut agir sur le cadavre dans sa totalité ou bien distinguer les parties molles et putrescibles et les parties dures et relativement imputrescibles. De là dérivent toutes les techniques funéraires qui, par leur diversité, leur combinaison ou juxtaposition

8. Van Gennep, *Essai d'un classement des modes de la sépulture.*

permettent de rendre toutes les nuances de la pensée du groupe, de la représentation collective qu'il se fait de la mort et du sens qu'il veut lui donner. Que ce soit le cannibalisme, la distribution, l'abandon, l'inhumation, l'incinération, la dessiccation, l'embaumement ou l'imbibition, elles sont choisies en fonction des conceptions courantes sur le sort du principe spirituel. A quoi peut donc correspondre dans notre société cette semi-conservation du cadavre ?

L'ARCHITECTE. — Oui, je comprends; et là, comme pour la crémation moderne, la réponse n'est guère en faveur de notre civilisation. Au fond, il est effrayant de penser que nous puissions nous satisfaire de pareils compromis.

Ils se lèvent tous les trois, et reprennent le chemin à travers les bois.

LE SCULPTEUR. — Non, pas par ce sentier, nous longerions le mur d'enceinte, l'autre chemin est plus agréable.

LE VIEIL AMI. — Cette fin d'après-midi est très belle. J'envie les moines, la promenade dans ces bois est à la fois un délassement pour le corps et un excitant pour l'esprit.

Après un temps et reprenant le sujet de conversation interrompu :

Savez-vous ce que c'est que la fosse commune ? Et en quoi cela consiste ? (*Après un temps.*) Oui, oh! c'est bien ce que je pensais. Je vois à vos airs ahuris que vous êtes comme la grande majorité de nos contemporains. « Les restes ont été inhumés en fosse commune », lit-on dans les journaux relatant une exécution capitale, quelque macabre découverte, ou la conclusion d'une autopsie.

LE SCULPTEUR. — Eh bien! oui, naturellement, c'est ça.

LE VIEIL AMI. — Mais comment donc ! Sacré sculpteur ! Eh bien non, ce n'est pas ça du tout. Il n'existe en France que deux modes d'inhumation : l'inhumation en service ordinaire, devenue fosse commune, et l'inhumation en concession. Pourquoi cette appellation : « Fosse commune » ? D'où vient ce jargon, je l'ignore. Toujours est-il qu'en l'an XII de la Révolution française, le législateur, enlevant définitivement le cimetière à l'Église, voulait en faire un service public égalitaire : l'inhumation en service ordinaire pour tous. L'inhumation pour une durée de cinq ans, strictement individuelle et gratuite. Mais ce système excluait la possibilité d'un groupement entre parents.

LE SCULPTEUR. — Eh bien! Je me vois allant sur la tombe de

mon père, puis, de là, rechercher celle de ma mère décédée quelques années avant, et puis celle du grand-père! Il est vrai que passé cinq ans... Mais, au fait, passé cinq ans, que faisait-on des restes dans votre service public égalitaire ?

Le vieil ami. — Pour les restes, c'est une autre histoire. Mais prenons déjà votre première objection.

Le législateur y a pensé, et il a prévu que, exceptionnellement, à la condition qu'il soit fait une donation pour un établissement de bienfaisance et pour la commune, il pourrait être accordé une concession de terrain dans le cimetière communal. Mais la seule chose qu'il n'a pas prévue, c'est que l'exception deviendrait la règle. Et cela pour la seule raison que les conditions définies par lui pour l'inhumation en service ordinaire ne pouvaient convenir à la grande majorité de la population. Si l'éventualité de la concession n'avait pas été prévue, il y aurait peut-être eu une révolution; comme elle l'était, on se contenta d'en user et d'en abuser... Et c'est ainsi qu'une bonne moitié de la population se fait enterrer en concession. Et le problème des cimetières s'aggrave de jour en jour. Les concessions sont devenues le cimetière, l'inhumation en service ordinaire, la fosse commune. L'accroissement continu des concessions faites pour de longues durées, et que beaucoup voudraient perpétuelles, aboutit nécessairement à la crise d'espace des cimetières. Les morts sont envahissants, c'est la première constatation; la seconde, c'est qu'ils coûtent cher. En effet, pour satisfaire aux demandes toujours croissantes de concessions, la municipalité doit faire face à des frais considérables d'acquisition de terrain.

L'architecte. — C'est toujours très étonnant de constater ces écarts entre les textes, quels qu'ils soient, et la vie qu'ils sont censés diriger, guider ou réglementer.

Le sculpteur. — Je vous en prie, ne nous emballons pas; je suis curieux de savoir ce qui était prévu par le législateur pour les restes des corps inhumés après cinq ans.

Le vieil ami. — Mais rien.

Le sculpteur. — Comment rien ?

Le vieil ami. — Mais oui, pas un mot à ce sujet dans les décrets de prairial an XII

Le sculpteur. — Ah! mais alors, ça, c'est inconcevable! Comment, après cinq ans, mon grand-père, ma mère, mon père, enfin quoi, mes parents, on les relève, et puis ? Car enfin, je n'y connais pas grand'chose, mais je suppose qu'après cinq ans la résorption du cadavre ne doit pas être terminée ? Alors ? C'est proprement idiot. C'est immoral.

Le vieil ami. — Mon cher, votre indignation est parfaitement légitime, à première vue; car, en y réfléchissant bien, elle semble avoir un caractère tout à fait extraordinaire, exceptionnel, miraculeux, c'est une véritable révélation. Pensez donc que, depuis l'an XII, personne ne s'est indigné de la sorte, ou tout au moins on ne l'a pas su, puisque les hommes ne se sont pas avisés d'apporter un remède quelconque à cette pratique que vous appelez immorale.

Le sculpteur. — Ne vous moquez pas de moi. Non, sérieusement, que fait-on des restes ?

Le vieil ami. — Quel obstiné! Eh bien! mon cher, comme vous le disiez très justement, ces restes sont généralement très importants, car il faut au minimum vingt ans, et dans de bonnes terres, pour avoir une destruction presque totale du cadavre; donc, ces restes, ou plus exactement ces corps ou parties de corps, sont jetés pêle-mêle dans une fosse et recouverts de chaux. Lorsque la fosse est pleine, on la bouche et on en fait une autre un peu plus loin, là où il y a une place possible.

Le sculpteur. — Non, sans blague! Et ça se fait ainsi dans toute la France ? Eh bien! très peu pour moi, le service ordinaire. Je comprends la ruée vers les concessions.

L'architecte. — Mais enfin, dans le temps, il y avait bien des ossuaires ? La Breta...

Le sculpteur. — Oui, oui, tu te souviens, l'ossuaire de Brélevenez, et celui de Trégastel ? Formidable comme impression. Ah! s'il y avait comme ça un endroit où l'on puisse venir, où l'on soit certain que se trouvent les restes de nos disparus, alors, j'accepterais. Mais encore, je ne suis pas certain qu'il soit nécessaire de voir des ossements; je connais bien des personnes qui s'en accommoderaient mal, et peut-être qu'elles voudraient plutôt lire le nom du défunt; enfin, c'est à étudier, mais pour moi, le plus important, c'est qu'il y ait un endroit unique. Ce système des tas d'ordures successifs est répugnant.

Le vieil ami. — Je suis bien d'accord avec vous. Si vous voulez, nous pouvons nous résumer en disant que le principe de l'inhumation en service ordinaire est excellent, mais que les modalités d'application sont telles qu'il a été détourné de son but initial, et, partant, a faussé toute la politique du cimetière.

Il faut revoir la durée, qui devrait être d'au moins vingt ans.

Il faut organiser ce cimetière des inhumations en service ordinaire, de telle façon qu'il prenne sa vraie place dans la composition générale.

Il faut penser à une sorte d'ossuaire, où peut-être, comme le suggère notre sculpteur, on puisse écrire les noms des disparus.

Voilà de nouveaux et bien beaux programmes pour notre architecte.

L'ARCHITECTE. — Je reconnais que tout ça mériterait d'être étudié à fond, car, en définitive, les architectes ne travaillent plus guère pour les morts, aujourd'hui.

LE VIEIL AMI. — Surtout en France.

L'ARCHITECTE. — L'arrangement d'une porte de temps en temps; et encore, l'employé municipal qui conçoit le beau quadrillage pense souvent que l'intervention d'un architecte est superflue. Et puis, parfois, un tombeau, mais rarement, car les entrepreneurs ont le monopole de l'architecture funéraire.

LE VIEIL AMI. — Et dire que presque toutes les civilisations antérieures à la nôtre ne nous sont connues que par les morts! Nous, nous travaillons pour l'homme vivant, nous œuvrons pour satisfaire à la masse de ses besoins. Si l'avenir examine nos tombeaux comme nous examinons ceux du passé, quelle triste physionomie fera notre époque!

Ils marchent un moment silencieux. Ils se rapprochent maintenant de l'abbaye. Juste avant de descendre la dernière pente qui les ramène dans la vallée, ils s'arrêtent. L'effet est imposant. Les arbres forment une immense voûte d'un vert sombre et somptueux, que le soleil traverse par endroit de ses rayons obliques

Ils se dirigent maintenant vers la terrasse. Ils passent devant le petit bassin et gagnent la conciergerie. C'est un Frère qui leur ouvre la porte. Le Père doit se trouver au réfectoire, ou maintenant à la chapelle, car on entend une cloche tinter.

Ils franchissent la petite porte et la grille de fer grince derrière eux.

Août 1946.

ROBERT AUZELLE.

CULTURE

MAXIME CHASTAING. *Note sur Ramuz et la technique du roman.*

S'il se fait dieu, ou simplement psychologue, le romancier habite son roman. S'il se fait cinéaste, il le construit seulement. De ces solutions humbles ou ambitieuses, laquelle a choisie Ramuz ?

JACQUES FRANÇOIS. *Poèmes.*

CHRONIQUES

Théâtre, par HENRI GOUHIER.

Cinéma, par JEAN-PIERRE CHARTIER.

Musique, par ÉMILE DAMAIS.

A travers les revues littéraires.

■

RENÉ LÉVESQUE. *L'éducation de l'être.*

Un maître éducateur, en un langage qu'il sera seul à croire abstrait, condense son expérience en quelques « maîtres-mots ».

NOTES SUR RAMUZ ET LA TECHNIQUE DU ROMAN

1. — Kirsanof prit *La séparation des Races* et rendit *Rapt*; Pabst adapta *Farinet*. Par quelle chance le cinéma n'a-t-il pas plus souvent fait sa proie de Ramuz ? Les romans de celui-ci ressortissent tellement à la technique cinématographique[1] qu'on est surpris de les voir échapper aux rapines du plus jeune des arts. *Si le soleil ne revenait pas*, avec son scénario (comme on dit), son montage, son découpage, ses angles de prise de vue, son dialogue, est prêt à être mis en film.

L'appareil qui cinématographie aujourd'hui une colline se déplace; demain, sur un écran, la colline se déplacera. L'homme de Ramuz marche et la colline en même temps marche; il monte, elle descend; il monte encore, elle disparaît. Un mouvement de la « camera », un mouvement du corps humain disloquent le monde. Sans doute, nous pouvons nous enorgueillir de connaissances qui nous autorisent à dénoncer le caractère illusoire de cette dislocation. Mais *savoir* n'est pas *voir*. Or Ramuz se soucie seulement de voir et de faire voir. Dans ses romans, on ne découvrira donc pas des produits de culture scientifique. De cette inculture les jeux cinématographiques de l'auteur apportent un premier témoignage. L'amateur de contrastes les rendra percep-

1. Les critiques aiment aujourd'hui à disserter de littérature cinématographique. Si on les écoutait, seraient parents des écrivains aussi différents (*techniquement*) que Proust, Conrad, Gide, Joyce, Romains, Dos Passos, Ramuz, V. Woolf, Faulkner et Huxley. On pourrait même faire entrer dans cette famille bizarre : Malraux, James, Haukland, Steinbeck, Giono (à cause du premier chapitre du *Chant du monde*), K. Mansfield (à cause de *L'homme sans tempérament*), Claudel (à cause de *L'histoire de Tobie*)... Mais avant d'unir, il convient de distinguer, c'est-à-dire de dégager le *sens* que prend dans chaque œuvre « la mise en film ». Ramuz confiait en 1925 que le cinéma n'avait pas eu d'influence sur la formation de son art, mais l'avait « encouragé plus d'une fois à mettre en œuvre certains procédés dont [il] disposait déjà, mais dont il distinguait mal la portée ». On essaiera ici d'expliquer quelques-uns de ces effets et d'expliciter leur portée.

tibles en comparant la petite ville de *L'amour du monde* avec celle que le topographe Otto Ludwig décrit *Entre ciel et terre.*

L'opposition de récits modelés par les sensations à une littérature fille de l'épistémologie, servira de thème principal dans une étude où l'on cherchera à déterminer la place de Ramuz parmi les romanciers « champêtres ».

2. — Au premier chapitre de *Si le soleil ne revenait pas*, Revaz entre dans la chambre du sorcier Anzevui. Ramuz décrit cette chambre telle qu'elle apparaît à Revaz; telle qu'elle apparaît à celui-ci et non telle qu'elle est. Plus exactement : telle qu'elle est *pour* celui-ci et non telle qu'elle est *en soi.*

D'une part, donc, n'existe pour le romancier que ce qui existe *pour* une conscience. Son univers est partant à la merci de cette dernière. Là que la vision s'arrête, le monde s'anéantit; là qu'une maladie déforme la pensée, le monde — dans son être même — se transforme : Ramuz se tait au moment où l'héroïne de *La guérison des maladies* entre dans un café et échappe aux regards des vieilles filles qui la surveillent; Selma Lagerlöf, lorsqu'elle conte l'histoire de *L'empereur de Portugal* — parent en imagination de *Jean Luc persécuté* — porte les mêmes lunettes de folie que Jan le charitable[2].

D'autre part, ce qui existe n'existe pour le romancier que *comme* il existe pour la conscience promotrice d'existence. Sans doute Haukland, dans l'auberge des *Grandes forêts*, ne décrit pas le violoneux que nul ne regarde et ne décrit une femme qu'au moment où les assistants l'admirent; cette femme, toutefois, il la décrit, non pas telle que les assistants la voient, mais telle qu'il sait qu'elle est. Or, les consciences ne sont pas simplement prétextes littéraires à intrusion puis étalage de science. Ramuz ne remplira donc pas les perceptions avec des conceptions voire préconceptions de narrateur ou même d'auteur. Au lieu d'encadrer un duplicata de lettre dans son récit, le romancier d'*Adam et Ève* transcrit la lettre que lit Bolomey telle qu'elle s'offre à Bolomey lorsque celui-ci la lit à haute voix — c'est-à-dire qu'il transcrit tout ce que Bolomey entend, et Bolomey entend un merle, un train, un klaxon, comme il s'entend, comme il entend son cœur. L'art ne prétend ainsi ni contrefaire ni définir la réalité absolue des choses et des hommes, mais tend seulement à

2. Quand, par exemple, le lieutenant Liljecrona refuse de rendre hommage à Jan, « l'Empereur », Selma Lagerlöf dit seulement que les assistants qui honorent Jan se moquent du lieutenant. Au lecteur de comprendre qu'ils se moquent de « l'Empereur » et que leurs hommages n'existent pas.

proposer un équivalent spirituel des essences que la réalité dépose en nous. Citons Cézanne, que citait Ramuz :

Peindre d'après nature, ce n'est pas copier l'objectif, c'est réaliser des sensations.

Ramuz, ou l'esthétique du *phénomène.*

Fonctions toujours de quelque observateur, décor et personnages sont donc *perspectifs*. Si le roman ne contient pas de lois, il dépend de la loi de perspective. La virtuosité cinématographique de l'auteur n'est qu'une manifestation de cette loi essentielle. De même que Conrad, le marin, sur le pont du *Narcisse*, « filme » le rivage qui paraît courir devant ses yeux, de même Ramuz, le terrien, par un « travelling » de conscience, inscrit dans son récit l'apparition du paysage :

Comme des ballons lâchés un à un, les choses montaient partout dans l'espace... les belles montagnes montaient, entraînant le lac à leur suite; au lac pendaient des toits, à ces toits des jardins; il venait des choses par grappes, et elles se tenaient pour finir, toutes ensemble devant vous [3].

3. — Ramuz échappe, par suite, aux critiques de Gœthe. Écoutons le père de *Faust* converser avec Eckerman :

On trouve dans *Ivanhoe* une scène où pendant que l'on est assis, la nuit, à table dans la grande salle d'un château, un étranger entre. Or si l'écrivain a bien fait de donner un aperçu de l'étranger et de dépeindre son aspect et ses vêtements, il a commis une faute en dépeignant aussi ses pieds, ses broderies et ses chausses. Quand on est assis le soir à table et qu'un homme entre, on n'aperçoit que le haut de son corps. Si je dépeins aussi les pieds, alors intervient la clarté du jour et la scène perd son caractère nocturne.

Le bon sens de Gœthe ne condamne pas seulement Walter Scott, mais tous les littérateurs qui décrivent des spectacles qui n'ont pas de spectateurs ou des spectacles qui ne sont pas les spectacles des spectateurs [4]. Les coupables sont innombrables.

3. *La guérison des maladies*, p. 43. « Une montagne de deux mille mètres tient tout entière sous son bras gauche. Et qu'il baisse seulement le bras, la montagne n'est plus là » (*Salutation paysanne*, p. 167). « Les hommes étaient aussi grands que la montagne... » (*L'amour du monde*, p. 32). « Elle voit venir la vigne (on notera dans tous les romans l'emploi révélateur du verbe venir)... » (*La Beauté sur terre*, p. 163), etc... Lire l'arrivée de Besson, le poète, dans *Fête des vignerons*. — Cf. Conrad, *Le nègre du Narcisse*, tr. d'Humières, p. 250.

4. Après que William ait dessiné un médiocre portrait de

S'il n'en faut nommer qu'un : Balzac. Comparées aux pages sur la maison d'Anzevui, les pages sur la cabane du « Grand Ivert » (*Les Paysans*) semblent (comme on l'a souvent dit) être arrachées à un catalogue de l'Hôtel des Ventes. Balzac inventorie et récite son inventaire à la manière d'un guide devant un monument historique. Suivons le guide! Non, car le lecteur ne s'intéresse pas à l'archéologie. Il n'achète pas un « baedeker », il achète un roman. Il achète un roman de « mœurs rustiques ». Il voudrait que les paysans parlent eux-mêmes, et c'est un docteur ès classifications qui parle; il aimerait à connaître l'optique paysanne, et c'est un savoir impersonnel qu'il encaisse. Il est volé. Il lira Ramuz.

4. — D'où deux corollaires de la loi de perspective : *perspective est toujours perspective de personnage; personnage est toujours campagnard.*

Fidèles à l'enseignement de ces deux proverbes, l'épopée rustique que Faulkner intitule *Tandis que j'agonise*, le chapitre des *Paysans* où Reymont peint ce que perçoit un valet mourant dans une étable, ressemblent aux récits de Ramuz. On distinguera quelques éléments de cette ressemblance en opposant l'écrivain suisse à Éliot et à Giono.

Il est vrai, d'une part, qu'un tableau perspectif d'intérieur s'append à *Adam Bede* comme à *Si le soleil ne revenait pas*; mais l'auteur du tableau se nomme, là, Eliot, ici, Revaz. Là, le narrateur se tient sur le seuil d'une porte et regarde; ici, le personnage. Le liseur, en conséquence, apercevra ce qu'aperçoit Revaz parce qu'il *est* Revaz, alors qu'il sera guidé par Eliot qui l'appelle et le dirige (« Allons... » « Entrons... »).

Avec Éliot, dit Romain Rolland, on est toujours deux pour voir les aventures des autres.

Le romancier, en se situant (en tant que romancier) dans le roman, place à ses côtés l'amateur de romans. Chez Ramuz, il

Mlle Henri, C. Brontë écrit : « Je n'en savais pas davantage la première fois que je la vis et mon intention n'est point de vous apprendre tout d'un coup ce que j'ai découvert petit à petit » (*Le professeur*). De même, Byron l'ouvrier, dans *Lumière d'Août*, parle de Joe Christmas, et Faulkner note : « Tout cela, ce n'est point ce que Byron sait maintenant, c'est ce qu'il savait alors, ce qu'il écoutait raconter, ce qu'il observait peu à peu. » Opposer à l'aveu embarrassé et à l'alibi de Dickens, après description de Mrs Levisham (*Les grandes espérances*) : « Je ne saisis pas ces détails dans les premiers instants, encore que je remarquasse dès l'abord plus de choses qu'on ne pourrait le supposer. »

n'y a pas de rôles pour Ramuz et pour nous : nous ne contemplons pas l'auteur devant nous[5], nous ne nous contemplons pas nous-même. Le récit n'est habité que par les personnages.

Batailles dans la montagne développe. d'autre part, le même thème que *Derborence*, mais sur une autre clef, en chantant moins l'homme que la nature. *Batailles dans la montagne*, c'est l'histoire d'une catastrophe; *Derborence*, c'est l'histoire de Thérèse et d'Antoine à l'occasion d'une catastrophe[6]. Or, cette catastrophe n'est perçue par Ramuz qu'à travers les yeux des montagnards vaudois : il y a les habitants d'Anzeindaz qui entendent un grand bruit et ceux du Sanetzch qui voient un nuage de poussière, il y a Antoine qui n'entend et ne voit rien parce qu'il est pris, durant son sommeil, par « la montagne qui tombe »... L'écrivain ne sort pas de la pensée de ses personnages. Tandis que l'intuition poétique de Giono atteint les noumènes (comme disent les philosophes), il s'arrête aux phénomènes (cf. § 2) observés par les villageois.

Puisque tout se réfère à leur conscience, ces villageois n'ont pas même statut littéraire que les villages, vignes ou vallées dont ils ont conscience. D'un côté, le droit des spectateurs; de l'autre, des êtres en spectacle; des sujets, des objets. L'histoire montre que les romanciers obéissent difficilement à ces distinctions juridiques[7]. Il ne suffit pas, en effet, de distribuer des rôles à des hommes, il faut encore faire jouer ceux-ci comme des hommes (comme des consciences, et non pas simplement comme des organismes vivants ou des machines). Le dramaturge appelle à son aide un metteur en scène. Quel parti prendra ce dernier ? Celui des bêtes ?[8] Celui des choses ?[9] Wiechert, friand d'animaux, de végétaux et de minéraux, accommode, dans *La servante du passeur*, son principal acteur à la sauce de tout le décor : Jurgen Döskocil a « des yeux de bête primitive », une stature d'arbre, le visage gris et massif « d'une pierre des forêts marécageuses »; il est tellement enfoncé dans la nature qu'il se confond avec elle, il *est* la Nature. Ramuz aime assez les hom-

5. Percy Lubbock, dans un livre qui devrait être classique (*The Craft of Fiction*), écrit, à propos de Maupassant, que l'auteur n'est pas devant nous, mais « derrière nous » (*Note de mai 1946*).

6. Cf. Conrad : « Dans la plupart de mes ouvrages, ce ne sont pas les événements eux-mêmes sur lesquels j'insiste; mais l'effet qu'ils font sur les personnages » (*Falk*). Le rapport (technique) Ramuz-Giono est analogue au rapport Conrad-Melville.

7. Quand ils se refusent à user de procédés autobiographiques. Le « Je » différencie en effet totalement le territoire de la conscience narratrice et le territoire de ce qui est narré.

8. Cf. *Colette*.

9. Cf. *Le parti pris des Choses*, de Ponge (*Note de mai 1946*).

mes pour les mettre en scène comme des hommes : il les tire d'un paysage poétique qui les assimilerait et les détruirait, il les arrache à la matière, il les anime. Sortis de la toile de fond, les acteurs peuvent la contempler. En s'échappant du décor, ils échappent à l'auteur et aux lecteurs qui observent celui-là, ils leur échappent même au point de leur imposer leur point de vue et de ne leur permettre ainsi de ne voir que ce qu'ils voient. Ils *existent*. Les personnages existent. Caille, leur porte-parole, — lorsqu'il joue cinématographiquement, par des déplacements de jambe, à faire disparaître un village, — expérimente sa propre existence :

Il disent que *je ne suis rien*, qu'ils y viennent voir. *Je suis tout.* C'est moi au contraire qui commande, je fais, je défais; j'ôte devant moi quand je veux cette église; les propriétés fichent le camp (*Les signes parmi nous*).

Dans cette conversion des personnages à l'existence, le roman rustique change de sens. Ce n'est plus le roman de la Campagne, c'est le roman du Campagnard. Ramuz retrouve le poète Burns qui n'atteignit la nature que par l'intermédiaire des villageois, de leurs chansons et de leurs contes; une nouvelle fois, il rencontre Conrad qui substitua une littérature de marins à la littérature de la Mer. Quand il se juge peintre, ne pensons pas : peintre paysagiste, mais peintre paysan.

On ne fera pas une peinture paysanne en représentant des Parisiens en vacances; un citadin ne deviendra pas vigneron en contemplant des vignes. Si les personnages de Ramuz sont rustiques, ce n'est pas parce qu'ils ont *conscience* du canton de Vaud, mais parce qu'ils sont du canton[10], qu'ils y habitent, qu'ils y travaillent, qu'ils y seront enterrés. Ils sont *chez eux*. La nature est ainsi doublement la *leur* : elle est *pour* eux (cf. § 2), ils sont — vivants ou morts — *en* elle. Ce paradoxe qui définit l'homme — à la fois esprit et chair, conscience et parcelle du monde, hors de la nature et lié à elle — impose son style au roman : celui-ci est perspectif parce que fonction de ce que perçoivent les personnages; il est rustique parce que les personnages demeurent dans ces paysages champêtres qu'ils perçoivent[11].

10. Ils sont d'*ici*. Transposer sur le plan de la technique littéraire la morale d'*Aimé Pache* et celle du *Peter Cammenzind*, de Hesse : les deux odyssées enseignent que le paysan suisse est fait pour son village.

11. Si on l'oublie, c'est par péché d'intelligence. Avec les ciseaux que vend celle-ci, on découpe l'homme. On promène sa silhouette, indifféremment, ici ou là. Elle change de nom suivant l'encadrement, mais elle ne change pas : à la cour, elle s'appelle grand sei-

5. — Dès qu'on veut les monnayer, les deux proverbes (§ 4) n'en font qu'un : *perspective n'est pas perspective d'auteur.*

Ramuz n'a par conséquent pas visage de *conteur.* Sans doute le conteur, s'il est rural, renonce au double exhibitionnisme d'un humoriste comme Wells [12] et même à l'exhibitionnisme simple d'un Thackeray, hier, d'un Stephens ou d'un Addington, aujourd'hui : il ne cherche pas à attirer l'attention, souvent il tente de disparaître en se faisant à l'image de ses héros. Mais que Knut Hamsun raconte à la manière de Benoni l'histoire de *Benoni,* que Pourrat raconte « au plus près du naturel » l'histoire de *Gaspard des Montagnes*, cela ne change rien au fait qu'ils *racontent.* S'ils racontent, ils ne *montrent* pas. Le conteur, c'est toujours un *récitant* devant des rideaux baissés; et ce récitant, plus ou moins éclairé par la rampe, c'est l'unique acteur de la pièce. Sur les tréteaux de Ramuz, au contraire, seuls les personnages ont le droit de jouer la comédie. De plus, le conteur parce qu'il rapporte ce qu'il a vu ou ce qu'on lui a dit, apparaît toujours comme l'historien présent d'une histoire passée [13]. Ramuz, lui, n'est pas présent (lorsqu'il intervient c'est entre parenthèses), mais son histoire est présente (elle se construit même souvent avec des verbes au présent, parfois sans verbe afin de ne pas sortir du présent) [14]. Enfin, le conteur, puisqu'il a pour mission

gneur; berger, parmi des moutons. A ce fantoche dégagé par la science, Ramuz oppose un homme enraciné : « On a beau être citoyen du monde, on est d'abord... le petit garçon qui a couru nu sur le bord du lac », on est le vigneron qui sulfate ses vignes, le villageois qu'entourent ciel, prairies et bois. On est marqué par le milieu. Nul romancier ne l'a mieux compris que Balzac. Quand ce dernier pense à des hommes, il pense à leurs voisins, leur appartement, leur maison, leur ville, en bref, à leur entourage. Il pense même tant à l'entourage qu'il commence ses livres en ne parlant que de celui-ci : pendant que le lecteur fait antichambre, il *situe* minutieusement le drame. Alors donc que, chez Ramuz, le décor apparaît avec l'histoire, chez Balzac il est planté avant, il est pré-historique. Par suite, alors que chez Ramuz il est vu par les acteurs et inséparable de ceux-ci, il est chez Balzac conçu par l'auteur indépendamment des acteurs qui seront ensuite jetés sur scène.

12. Non seulement Wells s'interpose entre les personnages et le lecteur, mais il déclare qu'il s'interpose. Il y a deux romanciers dont l'un dénonce les « tours » de l'autre et crie, par exemple, lorsque l'introduction des *Roues de la chance* est terminée : « Voici l'introduction terminée »; il y a un romancier sérieux et un romancier ironique (au sens romantique)... Les deux s'associent (Wells parle alors à la première personne du pluriel) pour faire la parade.

13. *Story* est ici *History.*

14. Ramuz écrivait en 1901 : « Le verbe est très souvent absent. L'impression, l'état seul subsiste...; le verbe qui marque l'action

de rapporter, rapporte toujours à quelqu'un et s'adresse par suite ouvertement à ses auditeurs; le spectacle se joue entre ceux-ci et lui : Selma Lagerlöf apostrophe aussi facilement les lecteurs de *Gösta Berling* que ses héros. Ramuz ne parle pas à ses lecteurs afin de laisser parler ses héros.

Le roman, ou la politesse en littérature.

Parce qu'elle est *passée*, l'histoire est déjà connue du conteur; parce qu'elle est *présente*, elle n'est pas encore connue du romancier. Ramuz et son lecteur logent à même enseigne. Mais la vertu du conte fait la tentation du romancier. Comment l'auteur qui connaît nécessairement les situations ou les personnages qu'il a inventés ne serait-il pas tenté de divulguer cette connaissance? Comment même ne serait-il pas tenté d'en faire parade? Tourgueniev, dans une des *Scènes de la vie rustique*, cède au besoin d'écrire : « Nous dirons maintenant ce dont le lecteur se doute. » Ramuz ne cède pas à ce besoin, ne se laisse pas séduire par ce qui serait, chez Tourgueniev, la naïveté, chez Brentano, l'ironie et, chez Balzac, la pédanterie du Démiurge. Jamais il n'apparaît comme le créateur dont la parfaite sagesse juge et dont la parfaite science explique une créature imparfaite[15]. Le lecteur de *Silja* ou de *Sainte misère* connaît, après publication des décrets de Sillanpää, ce qui va se passer; celui de *La beauté sur terre* observe ce qui se passe. Le lecteur de *Sept pour un secret* ou de *La renarde* connaît, par la grâce de Mary Webb, les bons et les méchants de l'histoire[16], celui de *L'amour du monde* différencie, seulement après les avoir regardés vivre, les bons et les méchants.

n'est en effet plus nécessaire; il tuerait même la vivacité de l'impression en rendant en quelque sorte les choses agissantes... en les prolongeant hors de la minute présente, dans le passé et dans le futur » (*Note de mai 1946*).

15. Opposer au *Psaume paysan* de Timmermans, où se mêlent conscience de personnage et conscience d'auteur. Mélange voulu, afin que les jugements de l'écrivain apparaissent, dans le récit, comme des jugements de Dieu. Lorsque Racine, le héros, se prononce sur ses fautes, sur sa misère, sur son amour, avec une clarté qui ne peut lui être *naturelle*, le liseur découvre l'effet de la grâce. Les confidences que fait Racine à Dieu sont bien un *Psaume*, c'est-à-dire un livre « inspiré ». Au pays des romans, le Psaume est la seule forme logiquement acceptable de la confusion des idées d'auteur et de personnage. Nombre de récits se définiront alors comme des psaumes dégénérés, car ils viennent des hommes et s'adressent aux hommes, alors que le Psaume vient de Dieu et s'adresse à Dieu.

16. Si les romans de Marie Webb conservent, malgré les interventions de l'auteur, l'unité du ton (cf. § 14), c'est parce que Mary Webb, en faisant la théorie de ses créatures, s'exprime avec la naïveté même de ses créatures. Imaginons que Hazel, dans *Gone to Earth* (devenu *La Renarde*), connaisse son destin : elle le penserait comme Mary Webb.

Ramuz ne se montre pas dans l'univers à quoi il donna le jour. Si l'artiste est un dieu, c'est un dieu qui a — comme dit Verga — « le courage divin de s'éclipser ».

6. — L'écrit ne met pas seulement à la porte l'écrivain qui rivalise avec les divinités, mais aussi celui qui veut redescendre de l'Olympe chez les hommes. Sans doute, le littérateur est son premier lecteur, il n'en suit pourtant pas qu'il doive être son seul interprète. De quel droit le premier lecteur imposerait-il ses idées aux autres lecteurs ? Privilège ne signifie pas tyrannie. Ce que l'historien pense de son histoire ne fait pas partie de l'histoire. Jamais les récits de Ramuz ne ressemblent à un tribunal où siégerait Ramuz; jamais Ramuz n'y décide les différends de l'action ou des acteurs.

Cela demande à être souligné. Ceux qu'on appelle romanciers se complaisent en effet ordinairement à remplir des fonctions de *juges*. Écoutons-les. Giono prononce en poète ou métaphysicien, Gotthelf dénonce quelques attentats contre la morale, Balzac annonce l'évangile de toutes les disciplines, y compris celui de la critique littéraire. Ramuz manque à l'audience. Pourquoi ? Essai n'est pas Roman. Un seul livre ne peut contenir à la fois la matière du *Garçon savoyard* et celle de *Besoin de grandeur*. Poésie ou métaphysique, morale ou critique ont leur place en littérature; mais à cette place on ne trouvera pas *Jean Luc persécuté* ou *Farinet*. Ne mêlons pas les genres.

Cela demande encore à être souligné. La théorie, jointe à l'action, finit en effet par se substituer à celle-ci. L'écrivain garde peu de temps l'humilité du poète géographe Azorin qui pose des problèmes, mais laisse à d'autres le soin de les résoudre[17] : il joue si vite et si bien avec les demandes et surtout les réponses qu'il oublie son histoire. Bientôt il ne se rappelle que ses *pensées* au sujet de cette dernière. Un étrange mutisme atteint les personnages; l'auteur parle à leur place voire par leur bouche : Giono vous propose un poème, Gotthelf un traité de morale et Balzac une encyclopédie *sur* des paroles que vous ne connaîtrez jamais. Littérature d'*idées*. Littérature souvent de restes d'idées. Ramuz ignore l'art d'accommoder les restes. Les romans ne servent pas de dépotoirs. Ils ne servent pas davantage à fabriquer des produits scientifiques nouveaux. Vous n'y trouverez pas les *lois* banales ou originales d'un événement, mais l'événement lui-

17. Cf. *La Beauté sur terre*. Ramuz n'est pas assuré de ce que pense ou fait son héroïne : « Est-ce qu'elle s'était doutée ?... » « Elle avait dû entendre... » Mais chez Azorin, la question paraît une question d'Azorin, alors que chez Ramuz elle paraît une question de personnage.

même; vous n'y trouverez pas les conséquences *possibles* de ces lois, mais la réalité elle-même. Aux nécessités, aux conditions, Ramuz oppose les *faits*. Servis par un langage où dominent « c'est » et « il y a », ces faits se *présentent* (cf. § 5) au lecteur. Cela signifie que rien ne vient s'interposer entre eux et celui-ci. Le « réalisme » du roman n'est point dû, comme on le croyait à la fin du XIXe siècle, à la rigueur scientifique, mais à la carence des savants. En bref, à l'absence d'entremetteurs.

7. — Puisque aucun truchement n'interprète le détail de l'histoire, celui-ci n'a, à rigoureusement parler, pas de *sens*. A nous de lui en donner un. A nous de comprendre. La langue du romancier, même la plus familière, est toujours une langue étrangère qu'il faut traduire. Voici « les signes parmi nous »; quelle est leur signification ? Un bruit dans le jardin d'*Adam et Ève* révélera la venue de Lydie; le seul nom de Georgette en fin de description d'une petite ville exprimera la pensée du *Garçon savoyard*; Plan, le berger de *Derborence*, symbolisera le diable. Le romancier apparaît alors comme l'élaborateur d'une donnée *pure*[18]. Sa tâche est de débarrasser l'événement de la souillure des commentaires; sa vertu de soustraire, en un temps où le roman fleuve enseigne d'ajouter. « L'artiste n'est pas simple, il le devient. » Il sacrifie l'intelligence et la tradition; il s'impose une condition souffrante afin de se refaire à l'image « du premier homme qui peint, sculpte, écrit... ». C'est un pauvre. La nudité de Ramuz contraste avec les survêtements hugoliens, toujours plus ornés, de Giono.

Par sa misère, l'écrivain met en lumière cette structure de la

18. Les Capulet et les Montaigu de la littérature s'entendent trop extraordinairement pour enseigner « le retour à l'enfance » — sans être capables de justifier leur enseignement (qui finit ainsi par ressembler à une propagande électorale) et sans lui être eux-mêmes fidèles — pour qu'il soit inutile de noter que les prétendus *jeux* cinématographiques de Ramuz traduisent l'expérience *sérieuse* (ou *Ernstpiel*, précise le pédologue) de l'enfant qui se croit poursuivi par la lune et voit la montagne se déplacer.

19. « La phrase me grise, confesse Flaubert, et je perds de vue les faits. » Estaunié cite ce texte connu en le complétant par des citations moins connues d'Huet, évêque d'Avranches, et d'Anatole France (*Roman et Province*, pp. 42-45). On a déjà tenté d'indiquer (*La Vie Intellectuelle*, décembre 1945) la parenté humaine entre Estaunié et Ramuz. Tous deux ici se ressemblent par un « réalisme » qui dit, non de bien écrire, mais de ne pas écrire du tout. Ramuz donne à ce « réalisme », dans son *Journal*, une expression décisive : les impressions, « peut-être ne faut-il pas les « rendre », pas même les traduire, mais disparaître et n'être pour ainsi dire qu'un instrument de passage par où elles deviennent sensibles au dehors » (*Note de mai 1946*).

création que dissimulent habituellement plus peut-être encore les superstructures du langage que celles de la pensée. Le « beau » style, parce qu'il attire les regards, tend en effet à les arrêter et à s'interposer ainsi entre l'univers du récit et le lecteur [19]. Le style de Ramuz n'est pas « beau »; il ne s'impose pas voire il s'efface. Il a pour ennemi déclaré cette galvanoplastie où se lit parfois l'artifice des villes par quoi Colette revêt les ternes impressions du terroir de mille et une étincelles. *Passage du poète* combat contre *Le Voyage égoïste*; Cézanne combat contre Monet. Gagner la bataille, cela signifie libérer le lecteur : Ramuz, en ôtant les stratifications déposées sur le récit, nous permet de déposer les nôtres. Armons notre esprit. Si l'écrivain joue à l'architecte, nous, avec des idées et des images, nous jouerons au décorateur. Et si nous prétendons que le romancier n'est pas poète, nous pouvons, nous, grâce au romancier, devenir poète.

Dans ce dépouillement qui confère au liseur des droits d'auteur, Ramuz succède à Storm. Comme celui-ci, il peut dire qu'il « rejette dans les coulisses » ce que d'autres mettent au premier plan. Ne se passe-t-elle pas dans les coulisses la mort de Mercédès, la servante du *Garçon savoyard* ? Et la découverte du cadavre (mais personne ne *dit* qu'on a découvert un cadavre!) ne ressemble-t-elle pas à l'attentat nocturne commis par Hennicke dans *Le manoir aux chênes* ? (Mais personne ne *dit* que l'agresseur se nommait Hennicke!) Sur scène, se manifestent seulement les contre-coups des événements. Les deux écrivains usent de la méthode que l'auteur d'*Aquis submersus* appelait « symptomatique ». La pénombre qui en résulte et qui déplaît aux cartésiens n'apparaît plus comme l'atmosphère exclusive des nouvelles de Storm. Au pays de Ramuz règne aussi le clair-obscur.

8. — Le dramaturge n'éprouve pas le besoin de joindre au programme du spectacle un commentaire biographique ou caractérologique avant de lancer les comédiens sur les planches; le « metteur en film » n'explique pas dans le « générique » la mentalité des personnages. Ramuz fait comme eux. Il suit encore un conseil de Gœthe. Liminaire ou préliminaire, tout signalement est incorrect : l'auteur voudrait-il donc, demande *Poésie et vérité*, « fournir matière à une lettre de cachet » ? Au reste, les renseignements qui figurent sur un passeport n'ont jamais fait connaître un homme. Conclusion : chasser le portrait du roman. Cette conclusion ferme le registre balzacien d'état civil. On ne l'ouvrira plus en ouvrant un roman. Raisons ? D'expérience : savoir ce qu'est un personnage empêche de le voir. D'érudition : critique de la physiognomonie, Hegel ruine les descriptions méticuleuses des écrivains du XIXe siècle en rappelant que l'homme s'exprime dans ses œuvres et non dans les schémas de Lavater.

On connaissait l'étrange Isopel de Borrow — dont *Romany Rye* détonne par laconisme, en période romantique — à ses refus, à ses silences, à ses paroles pendant une leçon d'arménien, à sa façon de conjuguer des verbes... On connaîtra les paysans de Ramuz en les regardant agir. On *apprendra* à les connaître. On apprendra à les connaître comme on apprend, dans la rue, à connaître les hommes. Les vivants ne sont pas naturellement estampillés : pour étiqueter, il faut étudier. Seule, l'observation — et le roman sera cette observation — permettra donc au liseur d'indiquer [20], par l'écriteau de quelque pensée, le caractère d'un héros. La subtitution du prénom au nom, aussi fréquente chez Ramuz que chez Faulkner, est ici caractéristique. Le *Garçon savoyard*, par exemple, commence ainsi : « *Ils* avaient... » Que désigne ce *Ils* ? Nous l'ignorons. Comment ne pas l'ignorer, puisque nous venons d'ouvrir le livre? C'est notre premier contact avec les personnages. Nous ne les nommerons qu'après les avoir vus à l'œuvre [21]. Si le monde des idées est tout fait, le monde des perceptions est à faire. Roman exige pratique. Ramuz ne part pas d'une science des essences mais d'une expérience de l'existant dont l'homme a pour tâche de dégager l'essence [22].

9. — Roman ne peut alors signifier que roman de *comportement*. Avec de minuscules détails matériels Ramuz remplit les pages d'*Adam et Ève* qui suggéreront la détresse de Bolomey; quelques mouvements de la mère Tacheron et d'un douanier

20. D'*indiquer*, non de *définir*. On ne définit pas les hommes. « Tu ne jugeras point... » Hamsun n'est point un dieu pour juger l'étrange Edvarda (*Pan*), *Victoria* qui meurt solitaire ou Mme Falkenberg qui se tue (*Un vagabond joue en sourdine*); Ramuz n'a pas davantage qu'Hamsun l'orgueil de juger la mystérieuse Juliette (*La Beauté sur terre*), *Jean Luc* qui se venge et le garçon savoyard qui se suicide.

21. « L'homme arrive... », écrit Hamsun (*L'éveil de la glèbe*). Quel homme ? On ne saura son nom que lorsqu'il se nommera lui-même. L'*auteur* et le *narrateur* coïncident. Ils coïncident plus clairement encore dans le film parlant parfait (c'est-à-dire presque entièrement muet) de Haukland, *Les grandes forêts* : il faut attendre que l'aubergiste appelle « le grand ouvrier » Niklas et que Niklas (après plus de cent pages) appelle « le jeune homme » Benoni pour que le romancier connaisse l'identité de ses héros. Nul n'est plus opposé à Hamsun, Haukland et Ramuz que Balzac qui sait tout de ses personnages avant de les plonger dans un drame et qui même réussit à les faire vivre avant de les faire agir.

22. Cette formule, qui date de 1942, prend aujourd'hui figure de lieu commun. Les liseurs de Ramuz n'ont point attendu *La Nausée* ou les articles de C.-E. Magny sur la littérature américaine pour goûter à des romans (comme on dit) « existentiels »; Ramuz n'a point attendu ses liseurs pour découvrir la vertu de « l'existence, la seule existence, seulement qu'une chose existe » (*Note de 1946*).

manifestent, dans *Le Garçon savoyard*, la découverte du cadavre de Mercédès; la purification de la petite Marie, l'héroïne de *La guérison des maladies*, tient dans un balancement de tête, une crispation des doigts, dans un murmure et un silence. Images cinématographiques. Le récit est, au sens propre du terme, une chanson de « gestes ».

En concert de chansons de gestes, la chanson de Ramuz se distingue par sa tonalité. Tandis que, d'une part, Haukland, amateur de gros plans, additionne tremblements de lèvres, reflets d'yeux, nuances de sourires, couleurs de visages, crispations de doigts, résume une scène d'amour en phénomènes respiratoires et circulatoires, bâtit, en bref, *Les grandes forêts* avec une somme de comportements, mais qualifie toujours ceux-ci de manière psychologique[23], Ramuz met entre parenthèses tout vocabulaire d'âme afin de traduire de purs mouvements corporels. Raison de cette « réduction » méthodique ? Peut-être, singulière : le visage renfermé, inexpressif — d'abord par volonté, ensuite par habitude — du paysan. Générale, sans doute : il est vrai qu'un comportement peut découvrir le sens qu'il contient (je vois ta tristesse dans ta pâleur); il est toutefois vrai aussi que l'écrivain, quand il divulgue ce sens, ne propose plus un comportement qui manifeste, qui *fait* le sens, mais impose un sens tout à fait *à côté* du comportement; il transforme ainsi un geste volontaire qui est *signifiant* en *signifié*, un geste involontaire qui est *expressif* en *significatif*[24]; possesseur de la *signification*, le lecteur, par suite, n'apprend rien, n'a rien à apprendre de la chair, il ne la regarde pas, il ne la voit pas : il a la science, il n'a plus d'expérience[25].

23 « Une *joie* juvénile s'alluma dans ses yeux », « de ses narines dilatées sortait un reniflement de *haine* », « ses lèvres se retroussaient en une expression de *dédain* », etc... Haukland corrompt sa vision cinématographique des *Grandes forêts* ou de *La Saga royale de l'élan* en succombant à la tentation de l'interprétation psychologique. Cette interprétation, bien que légère si on la compare à celle des romans classiques (dans *Eli Svartvatnet* elle est toutefois déjà plus lourde), apparaît nettement parce qu'elle est étrangère à la pâte même du récit. On songe à ces vieux « films » muets où un sous-titre donnait le sens de l'image.

24. Précisons : Il y a *expression* quand deux réalités sont à tel point unies que l'une transparaît dans l'autre et qu'elles apparaissent ainsi toutes deux à la fois; il y a *signification* quand deux réalités sont à tel point distinctes qu'elles ne peuvent apparaître en même temps et que celle qui est présente paraît le substitut de celle qui est absente. La rougeur d'un visage exprime la colère; le disque rouge signifie la voie barrée. Ce qui exprime est translucide; le signe est opaque.

25. Il n'y a donc pas d'expérience « behaviourist »: le « Behaviourism » est une science. On notera que si *En un combat douteux* — modèle de roman « behaviourit » — offre une adéquation totale

C'est pour communiquer une expérience d'âme, à travers une expérience de corps, que Ramuz ne peint que des corps. Il ente ses romans sur un paradoxe : une littérature de comportement muet produit une lecture de comportement expressif. Les idées seront des objets mobiles, colorés, volumineux, lourds... les idées seront des taches de couleur sur un écran cinématographique.

Tandis que, d'autre part, Azorin rend compte de *tous* les gestes *insignifiants* de Doña Inès [26], Ramuz choisit parmi les gestes de ces personnages les gestes révélateurs [27]. Il objecterait à Azorin qu'il faut être savant pour prétendre *tout* noter; que dans l'expérience ordinaire on ne voit pas tout; qu'on ne voit que ce qui frappe à la porte de la conscience; que ce qui frappe, c'est le mouvement corporel dénonciateur d'une motion et émotion d'âme; que c'est donc ce mouvement corporel qu'enregistrera l'appareil cinématographique afin que l'imagination du lecteur convertisse ce mouvement [28] en geste de pensée. Un papier plié en quatre au bout des doigts, un café qui refroidit dans un verre, décèlent le drame de Bolomey (*Adam et Ève*). Le pathétique est purement matériel.

Sur le terrain des corps et de leurs métamorphoses (sélectionnées) où Ramuz travaille avec Colette, paysanne égarée au music-hall, travaillera Caldwell historien des planteurs qui meurent de faim le long de *La route au tabac*.

10. — Ramuz n'élève toutefois pas, comme Caldwell, le langage à la dignité de comportement royal. Jeune, le Vaudois parle peu; en vieillissant, il apprend à ne plus parler. Même au café, il ne parle guère : elle paraît tranquille, « la salle à boire » — leitmotiv des romans — où rêve Bolomey (*Adam et Ève*), où Joël conte ses voyages (*L'amour du monde*) ; c'est toujours — même pendant des disputes — la salle de *Farinet* où l'on

entre l'univers matérialiste décrit et la façon matérialiste de le décrire, Steinbeck néanmoins présente des personnages qui, lorsqu'ils analysent leurs expériences, parlent de sentiments, d'idées, en bref, d'âme.

26. Faulkner, dans un chapitre de *Sanctuaire*, imite Azorin. Lisons *Doña Inès* : « La dame est entrée par la porte de droite et elle tenait dans la main un plateau avec un verre d'eau. En arrivant près du balcon, elle s'est arrêtée. Elle a levé le verre et l'a regardé par transparence. Elle est sortie par où elle est entrée. Au bout d'un moment, elle est revenue avec un autre verre d'eau », etc...

27. Si Ramuz note *tous* les gestes lorsqu'il décrit Mme Chappaz (*Adam et Ève*), c'est précisément parce que l'insignifiance de tous ces gestes est révélatrice.

28. Cf. M. Chastaing, *L'image et le pouvoir de l'image cinématographique*, dans *La Vie Intellectuelle*, juillet 1939.

conspire; l'auberge, chez Tamsaare et Reymont, est, au contraire, pour les paysans, un lieu de cris et de bavardages, un lieu de décharge, et pour l'auteur un lieu de passage du *privé* au *public*.

Relisons le fameux texte de *Besoin de grandeur* où Ramuz philosophe définit le héros de Ramuz romancier :

> Il y a les hommes de la ville et les hommes de la campagne : ceux qui expriment les idées qu'ils n'ont pas, ceux qui n'expriment pas les idées qu'ils ont. Ceux qu'on ne peut pas ne pas entendre et qu'on voudrait bien ne plus entendre; ceux qu'on voudrait entendre et qu'on n'entend jamais.

Le paysan de Ramuz ne s'oppose pas ainsi seulement aux bavards de Caldwell, mais aussi aux beaux parleurs de Giono [29] ou aux rhéteurs de George Sand. Ce qu'il ne dit pas, ce qu'il ne veut et ne sait pas dire — bien qu'il ait beaucoup à dire —, ce que l'auteur ne veut et ne sait pas dire davantage, le récit tentera de le suggérer. Caractérisons donc ce dernier comme un révélateur progressif du secret paysan.

Sans doute, dans cette révélation, le dialogue joue un rôle. Mais, d'une part, il importe moins que les silences; plus exactement, il comporte par nature surtout des silences. L'absence de mot est encore en un mot. Alors que *Les sept frères* de Kivi ne savent pas se taire et donnent par leurs bavardages à la Saga un aspect continu, le montagnard vaudois se tait si souvent que son langage ne tombe que par parcelles dans le roman. D'autre part, ces parcelles n'ont point proprement valeur de *signe*. De même que dans la note unique du trompette d'*Amphytrion 38* transparaissent mille mélodies rieuses; de même, ici, dans les paroles, transparaît la vie cachée qui les engendre. Leur simplicité voire leur monotonie matérielle se donne par suite comme complexité et variété spirituelle. L'apparente pauvreté *exprime* la richesse. Répétons : verbe expression et non pas signe. Le langage est un comportement comme les autres; ce qui est vrai de tout comportement (§ 9) est vrai du langage.

Cela vaut d'être éclairé par une nouvelle comparaison avec Caldwell. Si dans *Celui qui passe* (*Journeyman*), par exemple, le langage se meut à la surface des hommes sans presque les

29. Cf. les discours métaphysiques de Toussaint, d'Antonio, du Maudru, dans *Le chant du Monde*. Le style révèle la mauvaise conscience de l'auteur qui use de procédés multiples pour camoufler sa rhétorique et donner l'illusion de paysans qui parlent : suppression d'articles, de verbes, réduction de la phrase à un mot, couleur, voire crudité de l'image.... Mais un badigeon de couleurs vives ne transforme pas l'abstrait en concret, un professeur de philosophie en campagnard.

toucher et même en les dissimulant[30], dans le *Garçon savoyard*, il est le point d'aboutissement perceptible d'un long travail souterrain et, traînant à sa suite des lambeaux de sentiments et d'idées, il sort réformé par le poids de cette richesse intérieure. Le mot, chez Ramuz, ressemble à une bulle d'air qui, née au fond de l'esprit, vient crever sur une mer de silence.

II. — Par suite et par un nouveau paradoxe, le roman de « ceux qu'on n'entend jamais » est le roman d'aventures de la pensée.

Où trouver vraiment celle-ci chez Lawrence ? Comment l'identifier chez Giono ? Elle est tellement mêlée au langage qu'on ne parvient pas à la distinguer. *Batailles dans la Montagne*, plus encore que *L'Arc en ciel*, assimile ce que pensent les personnages, ce qu'ils disent, ce que l'auteur pense et dit, ce qu'il pense qu'ils pensent, ce qu'il pense qu'ils disent, ce qu'il dit qu'ils pensent et ce qu'il dit qu'ils disent.

Ce pot pourri s'explique par confusion des natures de l'esprit et de la parole. — Quand l'écrivain énonce clairement ce que conçoivent — bien ou mal — ses créatures, il ne lègue plus au lecteur que des énoncés. Pour lui, il y a peut-être, d'un côté, l'énoncé qu'il fait imprimer et, de l'autre, la conception qu'il a imaginée, pour lui, il y a peut-être eu un problème de transcription; mais, dans le livre, la différence de la conception avec l'énoncé n'existe pas, le problème n'existe pas. Dans le livre, la *question* du langage ne se pose pas : la pensée, naturellement, se convertit en mots. Par là non seulement la pensée qui se forme apparaît comme une pensée formée, la pensée vivante comme une pensée morte, mais encore la pensée cesse même d'apparaître comme pensée. La pensée n'existe plus : le langage l'a remplacée, il est maître du roman[31]. Quand Rosegger prétend dénoncer les idées de ses créatures, nous n'entendons que des paysans qui bavardent[32].

30. Ce qui, par contre-coup, tend à donner aux personnages l'apparence d'enveloppes vides. Il n'y a plus rien derrière leurs mots; ils ne sont plus que mots. Le contenant a dévoré le contenu. Le paysan prend figure de *Pauvre type*. Il peut tendre la main au citadin *Babbitt*.

31. Les distinctions traditionnelles n'apparaîtront alors qu'à l'intérieur du langage : il y aura le langage qu'entendent les personnages et le langage qu'entendent exclusivement l'auteur et le lecteur (celui-là tiendra lieu de parole, celui-ci de pensée).

32. Cette phénoménologie du roman n'est affectée par aucune philosophie du langage. Elle est vraie si on prétend, à la manière romantique, que les mots falsifient la pensée; elle est encore vraie si on juge, à la manière classique, que les mots peuvent s'accorder avec la pensée.

Tamsaare ou Hamsun remédient à l'hypertrophie du verbe dans le roman, dès qu'ils mettent en scène des hommes qui pensent *avant* de parler; Ramuz supprime définitivement les cellules cancéreuses du langage, qui met en scène des hommes qui ne parlent pas ce qu'ils pensent. L'idée, les campagnards vaudois ne l'atteindront pas avec des mots : elle les gêne voire les paralyse, ils visent mal ou ne peuvent tirer. Ils sont *gauches*. Mais, c'est cette gaucherie même qui révèle l'existence de l'idée qu'ils ne disent pas et qui les écrase d'autant plus qu'ils ne la disent pas. Disproportion de l'histoire d'un homme et des paroles de cet homme, contraste des mots que semble exiger une situation avec les mots prononcés, incohérence apparente d'une réponse, choc de deux phrases, caractère insolite d'un vocable ou d'un silence : tout cela, pour être expliqué, renvoie à un esprit. Grin (*La guérison des maladies*), au café, parmi ses camarades, devant un verre plein, dit brusquement : « Le plus à plaindre, ce n'est pas moi. » A quoi pense-t-il ? Et il ajoute, après un court silence : « C'est que moi, voyez-vous, j'ai une lumière sur ma route. » A qui pense-t-il ? Nous ne comprenons peut-être pas *ce qu*'il pense, mais nous comprenons *qu*'il pense. La pensée habite la scène. Elle vit devant nos yeux. Elle envahit notre conscience. Avec quelques gestes, avec peu de mots présents et beaucoup d'absences de mots, en bref, avec des comportements, Ramuz est le romancier de l'existence des âmes.

12. — Ce qui est vrai des événements et des caractères est vrai de leur enchaînement; ce qui est vrai des parties est vrai de l'ensemble. La signification du roman, Ramuz ne nous la donne pas plus que nos voisins ne nous donnent celle de leur vie. Disciple de Ramuz, Landry ne résiste pourtant pas à la tentation d'exposer cette signification. *Baragne*, qu'inspire le thème de *Présence de la mort*, perd, par allégorie, un peu de sa chaleur paysanne. Avec l'allégorie en effet, le littérateur remet sur pied les froides idées distinctes. Celle-là n'est-elle pas une prostitution scientifique de l'image ? Elle sépare là que celle-ci confond, elle lie des termes extérieurs là que celle-ci lit un terme *dans* l'autre. Un jeu de miroirs à la place d'une glace sans tain. Perméables encore à l'intelligence, les livres de C.-F. Landry accusent l'originalité de ceux de C.-F. Ramuz. « Plus d'intellectuels!... L'image nous est rendue. » C'est A TRAVERS *La guérison des maladies*, A TRAVERS *Desborence* et *Si le soleil ne revenait pas* qu'on percevra la charité rédemptrice; c'est A TRAVERS *Adam et Ève* ou *Le garçon savoyard* qu'on percevra le drame de l'incroyance. Le roman est *parabole*.

13. — A l'école où Bourget enseigne les lois de la tragédie classique qu'ânonne le petit « détective novel », le roman préfère donc l'école buissonnière (seule école qui ne soit ni scolaire, ni scolastique). Il aime trop l'odeur du mystère pour élaborer une composition française ou jouer à la pièce en trois actes. Il vagabonde. Où est le « plan » d'*Aline* ? Où est l'intrigue de *Joie dans le ciel* ? L'itinéraire n'a pas été tracé par l'auteur. On n'étudiera pas le livre en classe : il n'est pas *intelligent*. L'essai rhétorique, fier de sa cohérence, sera couronné de lauriers; le roman bénéficiera du martinet. Cela n'empêchera pas le mauvais élève de courir par les champs et de demander aux quatre saisons d'ourdir *Les paysans*. Aux quatre saisons! et non pas à un savant polonais qui s'appellerait Reymont. L'écolier regarde seulement couler, goutte à goutte [33], les bons et les mauvais jours. Pas de souci d'idées; pas de souci partant de ce que les professeurs nomment « action ». Un défilé de *scènes* (comme dit Rosegger), un simple défilé. Des séquences (comme dit l'amateur de cinéma). Succession, voilà le roman! Succession d'impressions que scande le roulement d'un tambour, durant l'enterrement militaire des *Signes parmi nous*, ou l'habituel battement de l'horloge; succession de chapitres qui ne sont que des successions d'impressions. Succession qui place Ramuz à l'antipode de Claudel [34] : l'art de celui-ci pourrait découvrir une richesse infinie dans un seul instant, l'art de celui-là amasse sa fortune en égrenant des instants. Le roman ressemble à ce petit train qui passe dans les romans et s'enrichit à chaque gare d'un nouveau wagon [35]. Un moment s'ajoute à un moment, une conscience à une autre. « Jusqu'où ? Jusqu'à quand ? C'est la vie. » Le temps gouverne. Il a triomphé de la causalité, Hume de Kant, et la conjonction de coordination de celle de subordination. Le roman retrouve ce qu'il a conquis, à la suite de Lazarillo, de Guzman ou de Pablo, sur les routes d'Espagne. *L'amour du monde* se développe à la manière d'un récit picaresque par une série d'événements que relie à peine la figure des principaux personnages. Somme et non pas système — comme dit Thibaudet —, file d'oignons et non pas œuf — comme dit Galsworthy —, le roman est de tradition épique. La

33. Cf. Storm : « Je ne puis dire que ce qui est arrivé et non comment c'est arrivé... Mais telle que ma mémoire me la donne, goutte à goutte, je veux raconter cette histoire » (*Auf dem Staatshof*). La technique du souvenir chez Storm s'identifie à celle de la perception chez Ramuz.

34. Claudel : « Je ne suis pas un homme qui pense par succession. »

35. Abandonnons la littérature rustique : ce train, on le retrouve chez Virginia Woolf. Il symbolise un de ses romans (*Les vagues*). Ne serait-ce pas qu'il symbolise *tout* roman ?

même tradition vit dans les paraboles de Ramuz, dans les veillées et les pauses de Pourrat, dans les chants de Linnankoski. Pousses différentes d'une même semence. Avant d'être dans la matière de *La grande peur*, de *Gaspard*, ou de *La fleur rouge*, l'épopée est dans la forme.

14. — En famille de traditions littéraires, Ramuz hérite aussi le style. Puisque le « roman » s'oppose originellement à l'écrit latin, il exige de ses fils qu'ils soient, comme lui, d'une part, des récits oraux, d'autre part, des récits en langue vulgaire[36]. Seuls, recueilleront sa succession ceux qui seront servis par une langue vivante, c'est-à-dire parlée. Or, Ramuz bannit de son œuvre la langue morte qu'est le français classique dessiné comme un jardin de Le Nôtre, le français qu'on écrit et qu'on ne parle pas, afin d'écrire le français qu'on parle, le français broussailleux que parlent aujourd'hui les paysans vaudois. Dans le combat qu'il livre aux divinités grammaticales, c'est donc le souffle même du roman qui l'anime. De ce combat que Rosegger, le paysan, mena avec le dialecte styrien[37] et que Joyce, le citadin, mènera, avec le verbe qu'il crée, tout seul jusqu'à la mort, il a fait maintes fois l'histoire. Il serait vain de prétendre à être meilleur chroniqueur que lui. On tâchera seulement à dégager d'une comparaison avec Reymont l'économie littéraire qui rendit la bataille nécessaire.

Des descriptions de campagne et des conversations de campagnards suffisent à constituer le premier chapitre des *Paysans*. Les conversations sont en style villageois, les descriptions en un style que les professeurs de littérature qualifieraient de « poétique ».

D'une part, l'auteur s'exprime selon soi-même, et, d'autre part, ses personnages selon eux-mêmes[38].

D'une part, l'auteur *traduit* en son langage le paysage qu'il contemple, d'autre part, il *reproduit* le langage qu'il entend. Là, homme qui interprète; ici, machine qui enregistre. Coexistence dans le romancier de moments de responsabilité et d'irresponsabilité. Elle apparaît dans le roman comme coexistence du

36. Cf. aussi la *Saga* nordique.
37. Comparer, en particulier, *Aimé Pache* avec *Gabriel Heidepetter*.
38. Exemple connu et simple de Lawrence (*Lady Chatterley*) qui juxtapose langue anglaise et patois du Derbyshire. Exemple connu et plus complexe de Blasco Ibañez (*La Barraca*) qui enferme de rares dialogues en catalan (et en italiques) dans des conversations paysannes qu'il transcrit — il en respecte le fond et non la forme —, c'est-à-dire adapte au style des descriptions.

créateur et de ses créatures. Au pays de Reymont parlent souvent les paysans et parfois Reymont. Or Ramuz n'accorde point à l'auteur de place (comme auteur) dans le récit. L'absence d'auteur s'exprimera en conséquence par l'absence de style d'auteur. Au pays de Ramuz, celui qui parle, c'est celui qui voit. C'est le paysan. Dictature du dialecte.

L'unité d'attitude engendre ainsi l'unité de ton que réclamait Péguy. Ces deux unités, sommes-nous toutefois obligés de prendre les armes de Ramuz pour les conquérir ? Pourquoi ne pas imposer aux chants paysans la technique de Vaugelas ? George Sand avertit le lecteur de *La mare au diable* qu'elle est obligée de « traduire » le parler des campagnes. Traduisez, bonne dame! le villageois s'exprimera à la manière d'un petit marquis. Espérez-vous donc, comme Balzac, sauver la couleur locale par une exhibition de patoiseries en italiques ou entre guillemets ? Mais ces bêtes curieuses détonnent — même typographiquement — dans votre village classique. Les chasserez-vous, au cri de : Vive l'Unité ? Elles accourent, toujours plus nombreuses; et l'éditeur des *Légendes rustiques* est obligé de composer un glossaire. Avouez alors que la consonance cherchée n'est pas trouvée et que les adjonctions issues du terroir sont, dans tous les sens du terme, des *repentirs*. Vous trouverez la vraie gamme de composition du roman, non en cherchant à imposer au dialogue le style du récitant, mais en cherchant « à transposer dans le récit les caractéristiques du dialogue ».

15. — La place de Ramuz se découpe par suite nettement. C'est une place de paysan. Dans ses romans, Ramuz n'entre pas en romancier : il y vit en personnage. Nous le rencontrerons parmi ceux qui se pressent autour de *La beauté sur terre*, parmi ceux que hantent *L'amour du monde*, parmi ces vignerons avares de mots et dont la conscience ne paraît noter que des détails matériels (cf. § 10). Ramuz n'est qu'un des héros de Ramuz. Témoin : le fréquent emploi du pronom *nous*[39]. « Nous voyons... » « Nous autres. » Arlettaz, Revaz, Auzevui, *Ramuz*, tous les villageois, voient, dans *Si le soleil ne revenait pas*, les signes de la fin du monde.

Impossible alors de considérer le roman champêtre comme une espèce du genre « exotique ». Les manuels littéraires ne jet-

39. Comparer encore avec Conrad. Celui-ci est un des marins du *Narcisse*. Quand il parle des marins, il dit *nous*. Ce n'est que lorsque l'équipe s'émiette, après arrivée au port, que Conrad — devenu un être distinct des autres, à qui parlent les autres, qui ne reverra peut-être plus les autres — dit *Je*.

tent-ils pourtant pas dans un même panier « l'homme à la bêche » et le peau-rouge à la conquête des scalps ? Si. Et ils ont raison tant qu'ils se réfèrent aux écrits de citadins, égarés à la campagne, qui peignent avec étonnement les mœurs des fermiers comme d'autres peignent les mœurs des Aruntas ou des termites. George Sand et George Éliot sont des dames de la ville qui « retournent à la terre ». Mais Ramuz ne retourne pas à la terre : il y est! Ses romans ne sont pas exotiques. Ramuz, ou la littérature indigène.

16. — Écoutons le critique littéraire maintenant chanter sur l'air de *Cadet Rousselle* : *Le Romancier a deux visages — l'un d'auteur, l'autre de personnage*... Interrompons-le. Quel est le vrai visage du romancier ? L'auteur a-t-il mis un masque de personnage ? Un personnage s'est-il « fait » une tête d'auteur ? Colette nous crie une réponse, Ramuz nous en suggère une autre : Colette devient — d'abord travestie en *Claudine* ou en *Vagabonde*, puis sans déguisement — héroïne de Colette, Ramuz ne se met pas lui-même en scène. Ce n'est donc pas le père du *Garçon savoyard* qui se costume en paysan, c'est un paysan qui exerce les fonctions de narrateur. C'est un des habitants du village ressuscité qui semble rapporter l'histoire de *Joie dans le ciel*. Pour penser à l'écrivain, nous pensons à un des héros de nos lectures. Nous ne faisons pas ainsi l'auteur à l'image d'un dieu créateur, extérieur à sa création et qui néanmoins rendrait parfois visite à ses créatures; nous le faisons à l'image d'un homme. Cet homme, nous le tirons de l'œuvre[40]. Nous le jugeons responsable de l'œuvre.

Quel homme ? Soupçonneusement, nous passons en revue les personnages. Est-ce celui-ci ? Celui-là ? Notre imagination peut sans doute un jour choisir Farinet, un autre jour Bolomey, emprunter un trait au « garçon savoyard », un autre trait au « parisien », peindre le portrait de l'auteur avec les couleurs de chaque récit; mais ces jeux de notre fantaisie sont étrangers à la structure même du roman. Il importe de ne pas confondre ce que nous pensons de l'écrivain hors de son œuvre — même si nos pensées tirent vie de l'œuvre — et ce que nous pensons de l'écrivain *dans* son œuvre[41]. Or celle-ci, par son mécanisme propre,

40. La formule du § 15 : « Ramuz est un des héros de Ramuz » (où s'expriment deux idées de l'auteur, la première tirée de l'œuvre, la seconde étrangère à l'œuvre), doit donc maintenant être corrigée. Il faut dire, à strictement parler, que « Ramuz est un héros de roman » ou que « Ramuz est un des héros dont il parle ».

41. La critique littéraire mêle si facilement les genres qu'il importe de distinguer quelques natures simples : 1° étude du romancier (à

fixe le rôle du romancier et ne fonctionne que lorsque le romancier tient ce rôle.

Quel rôle? Un rôle de paysan, on le sait. Mais quel paysan? Ici, il voit comme Revaz, et, là, il voit avec Caille; dans *La guérison des maladies* il regarde à travers les yeux du « parisien », et il est en même temps qu'Antoine sous les rochers de *Derborence*. Il a tous les noms et il n'a pas de nom; il *est* tous les personnages et il n'est aucun des personnages. Il vit dans le roman et le roman ne dit pas qu'il y vit. C'est un héros invisible : il prend des vues, mais il n'est jamais pris. C'est un héros qui ne se manifeste dans le récit que comme sujet et jamais comme objet (cf. § 4). C'est un espion. Qui est-ce?

En droit, trois hypothèses sont possibles : la conscience qui découvre le roman est ou celle de l'auteur, ou celle d'un personnage, ou celle du lecteur. Or, Ramuz nie qu'elle appartienne à l'auteur (cf. § 5, 6) et ne l'attribue pas à un personnage spécialisé qui serait le témoin de l'histoire[42]. Il la confère donc au lecteur. Le point de vue du narrateur, c'est le nôtre. C'est nous qui entrons dans la cabane d'Anzevui (cf. § 2), c'est nous qui apercevons *Les signes parmi nous*[43]. Alors que le conte différencie narrateur et auditeur (cf. § 5), le roman identifie la condition de l'un avec celle de l'autre. Nous ne sommes pas, enfoncés dans un fauteuil, en train d'écouter un orateur parler des autres et même de nous; nous marchons en territoire vaudois, nous y vivons. D'une part, Ramuz nous arrache au repos *contemplatif* où nous laissent l'écrivain conteur et l'écrivain qui juge œuvre et créatures (cf. § 6), il nous engage dans son histoire, il nous fait *acteurs : nous sommes paysans*. D'autre part, le roman nous est *personnel*, puisqu'il est perçu de notre point de vue; mais puisque ce point de vue est aussi celui d'un paysan devenu narrateur et que ce paysan nous le nommons Ramuz, *nous sommes Ramuz*.

partir de la vie, à partir de l'œuvre...); 2° étude du roman (littéraire, philosophique...) ; 3° étude de la lecture du roman et du liseur ; 4° étude des rapports, exigés dans l'œuvre, entre le romancier, le roman et le lecteur. Cette dernière étude, proprement technique, peut, seule, fournir les matériaux d'une esthétique du roman; Percy Lubbock en donne une première illustration dans *The Craft of Fiction* (*Note de mai 1946*).

42. Exemple : Marlow dans *Lord Jim* de Conrad. M. Las Vergnas a clairement montré la signification technique de ce « chef des témoins ».

43. Cf. l'emploi habituel du pronom *vous*. Exemple : « Il vous tourne le dos » (cf. le texte cité à la fin du § 2). Le personnage est mis en face du lecteur et celui-ci est mis à la place d'un des personnages — connus ou inconnus — qui voient la scène. Alors que le *nous* (§ 15) nous jette parmi les héros de roman, le *vous* nous introduit dans la conscience de l'un d'eux.

L'œuvre de celui-ci unit mystérieusement en un seul être les trois personnes de l'auteur, du personnage et du lecteur.

17. — Le style, déclare Proust, est « une qualité de la vision »[44]. Cette formule rabâchée s'applique non seulement à l'usage, mais encore à la nature du patois. D'une part — Ramuz le note lui-même — la langue vaudoise « n'est qu'approximative » : « Elle suggère tout et ne nomme rien. » Elle est donc le verbe même d'un art bâti pour évoquer et non pour signifier. D'autre part, elle puise ses sortilèges à l'Écriture Sainte. Quand sciences et lettres, filles de l'Hellade, travaillent à extirper du langage toute répétition, la tradition chrétienne enseigne à cultiver le pléonasme : parallélisme hébraïque et litanie offrent des instruments naturels à un homme, maladroit à découvrir ses pensées, qui reprend mêmes phrases et mêmes mots dans l'espoir de rendre perceptible la masse d'idées qui y adhère. La Bible est la grammaire vivante du paysan. Péguy le sait bien. Le héros de Ramuz est un Péguy qui n'a pas eu la bonne ou mauvaise chance de passer par l'École Normale; personne ne lui a appris à substituer des vers à son mutisme. Bien que créature de littérateur, il sait encore se taire.

18. — Une nouvelle et dernière fois, on comprend l'absence du romancier. Silencieux paysan, Ramuz écoute. Il écoute le silence qui est la grande voix des paysans et du pays, il écoute aussi cette petite voix que sont les mots ou les bruits. S'il était bavard, il ne serait pas attentif. Car celui qui écoute ses propres paroles n'entend pas celles des autres. Balzac et Giono sont trop souvent assourdis par leurs propres discours pour percevoir les vibrations d'âme de leurs frères. Leur richesse sonore les fascine. Ils jouent avec leurs mots comme avec des pièces d'or. Seraient-ils avares de soi ? Le mutisme rend disponible la conscience qui n'est pas imbue d'elle-même et veut s'abreuver à la source d'autrui. On la prétend « renfermée », alors qu'elle s'ouvre au prochain. Ainsi la première vertu paysanne est d'humilité. Ce n'est pas seulement la première vertu de Ramuz essayiste, c'est aussi la première vertu de Ramuz romancier.

Münster, 1942-1943.

MAXIME CHASTAING.

44. Ramuz écrivait, avant Proust : « Une façon de dire est une façon de concevoir. »

RECONSTRUIS LA MAISON QUI CROULE...

Ce pas encor qui ne rassemble que poussière,
dois-je l'oser sur ce naufrage où fut la terre
et ma raison nouée au soleil dans les blés ?
Combien, sur la distance noire, amoncelés,
ai-je perdus de pas anciens perdant mon âme
sans qu'un bouquet de monts à mes lèvres s'enflamme,
sans vaincre l'épaisseur scellant la rose, et sans
poser ma vie ailleurs qu'en la chute du sang,
et sans que tant d'espace en moi foulé mûrisse
qu'ombre, et qu'un tel piétinement n'épanouisse
aux bords lointains du monde, et cendres, que ma mort!

Ce pas qui me suspend sur un songe d'accord
longtemps rompu, d'azur apprivoisé sous l'aile
d'un hymne, à peine d'un oiseau sur la prunelle,
(et les étoiles battent en sa gorge leur chant),
ne sais-je qu'aujourd'hui dans les siècles marchant
il ne peut que me perdre en la terre étrangère
et dissiper la fleur dans son propre mystère ?

Ce pas arche d'amour liant les horizons,
sonnant ma joie au cœur des rocs et des gazons,
reposant à mon flanc les vents de l'étendue,
forçant l'énigme de la mer et de la nue
d'éclore en toute chose un soleil fraternel,
— l'ai-je connu, Seigneur, qu'en songe, où l'éternel
confondait l'intervalle et sur lui la colombe
crucifiée à son regard qui le surplombe
dans la moire abîmant mes pas au cœur de Dieu ?

Mes pas, mes pas, qui dans la nuit cherchez un feu,
mes pas, mes pas, qui dans le vent cherchez une âme,
mes pas, mes pas, qui sur le vide êtes la trame
où le hasard du monde aurait feint d'être pris,
mes pas, mes pas, qui sur la haine avez fleuri,
O désarmés dans la rosace des colères,
votre étoile de paix au front pourri des guerres,
mes pas, qui descendez l'escalier de l'obscur,
et fut-ce sous la face étrangère de l'homme,
afin que plus profond que toute voix le nomme
un sang, le sien et nôtre au confluent : l'Amour,
O mes pas sur l'aurore et le déclin du jour,
mes pas dans les jardins et mes pas dans les villes,
mes pas penchés au bord de mes maisons fragiles
vers les destins dormants dans le sable ou la mer,
mes pas qui me quittez dans l'oubli de ma chair
pour rompre mon repos d'espace et de voyages,
pourquoi dissiperai-je, O pas, dans vos mirages
un cœur sur qui retombe épuisé votre essor
quand la brume a rongé l'envol de chaque port ?

Les pas, les pas s'en vont, ils viennent, et se croisent,
pressés, blessés de suivre un songe, — amère chasse.
Je les entends mourir dans les châteaux du vent,
à la pointe du ciel, ingénus et fervents,
mais un seul aux midis immaculés mesure
le monde quand aux yeux des rois la flamme est dure,
et dans l'abîme où tous les temples sont tombés,
les marbres du soleil, les rêves des palais
disjoints, je les entends dans la ténèbre aride
ensemencer du sang qu'il m'ont volé le vide.
Je les entends tasser les siècles sur mon front
car l'aventure tourne au vent de sa prison,
et l'audace des roses au soir n'étreint qu'une ombre,
et tant de pas, fut-ce de Dieu sur terre, sombrent
au désert cernant le cœur...

Où fut ce pays ?

Dans la paume l'eau roulait des rubis.
On buvait l'étoile à même la source.

Un enfant battait le ciel à la course.
Pas de ce pays que vous étiez gais
d'aller vers l'amour où que vous alliez!
On savait l'été dormir dans les graines.
Toute soif faisait fleurir des fontaines.
Un fruit sur la bouche épanchait la mer;
le soleil fondait dans sa douce chair.
O pays des marches et vives ou lentes
vers l'objet voilé d'à-peine une attente,
vers un corps peut-être, au songe pareil,
vers l'âme, aile obscure aux vols de l'éveil.
O pas répandus fut-ce au bout du monde,
puisqu'en ce pays la terre était ronde,
le plus égaré m'approchait de Toi,
pour que sur tes yeux je baise ma foi,
et boucle en ton cœur les nœuds du voyage.
L'univers était la fleur d'un visage
qu'à mes doigts nul vent n'aurait su trahir.
La mort n'aurait pu corrompre un loisir
d'attendre ou d'aller, de laisser ou prendre
un amour vainqueur de sa propre cendre,
et le monde en lui fermé comme un poing,
qui n'osait se suivre à de tels lointains
tendus sur l'abîme à s'y rompre, O frêle
dieu que le néant creuse et démantèle...

Les chemins qui se sont écroulés dans mon corps,
tant d'espaces rompus dans la bouche des morts,
tant de vents dans mes bras pétris pour une femme
lointaine approfondie au désert de ma flamme,
les pays traversés dont ne reste à mes os
que la peine, mes cavalcades et mes vaisseaux
dont l'azur n'est que sel remâché sur ma langue,
les héros que j'ai faits m'abandonnant exsangue
quand un astre écarlate évapore leur cœur, —
était-ce à ce ravin fleuri, séché d'erreur
sur qui tonne d'aplomb le zénith d'un grand rire
que par tant de cadavres ils ont su me conduire?
à ce ravin fermant l'avenir d'une croix
ou sondant Dieu lointain rassemblé dans ma foi?

PRINTEMPS

L'herbe est têtue. Elle digérera
vos aciers, vos orgueils, vos guerres
Elle vous aura bientôt tout repris
quand l'univers ne pèsera même pas un souvenir.

★ ★ ★

O Rose, orbe parfaite, anneau de fiançailles.
beau ciel qui de mes vœux te fardes et m'assailles,
ton étoile à mon cœur conjugue le regard
du chevalier lointain mourant de mon espoir.
Et d'un héros brûlant un bouquet de royaumes
pour qu'un tel parfum soit le sacre de ses psaumes
à mon flanc d'où s'éveille un roi qui me rêva
(du sonore Inconnu plus que je n'ose moi ?)
tu noues contre ma lèvre où l'univers ruisselle
le baiser qui m'assemble en ta fleur éternelle,
O Nuit, O Nuit plus close que la mer.

Tout est
achevé. Toute gloire absorbe son reflet.
Toute graine a germé son ombre. Toute fable
a vu d'hommes armés se soulever le sable
dont la quête sanglante apprivoise un soupir.
Tout parfum se compose au charme qu'est mourir.

Et la Femme comblée ou rêveuse, la Femme
aux abîmes de qui me perdre pour qu'une âme,
la mienne enfin! résolve une étreinte en vol bleu
mon pays! liberté payée un clair adieu
au corps ancien d'erreurs hasardé dans mes songes,
O Nuit, arche de grâce où tous mes désirs plongent

et confondent leurs ailes à tes astres dormants,
si je l'espère luire en tes scintillements,
si j'épelle son nom tout mêlé de tes signes,
si trompeuses que tes brumes qui la désignent
me furent, hanche ou vapeur, harpe de quelle mer
dont l'hymne amenuisé me navra de déserts,
je sais pourtant que tu me l'as déjà donnée
et qu'elle aura demain les yeux de ma journée.

Je suis Roi. Je contiens tes feux. Sans mon regard
que seraient tes brasiers qu'un aveugle milliard
de chutes au stérile cercle de l'espace?
Nul autre lieu que ma paupière a vu ta face.
Nul ciel existe où je ne serais pas. Nul soir
ne lève ses armées chastes qu'en ce miroir.
Aussi je viens à toi, mes plus riches parures
à mon corps, à mon cœur le diamant des pures
noces, O Fiancée à peine née encor
inquiète et penchant ton ombre sur les bords
de l'amour. Trop longtemps à demi tu sommeilles,
resongeant oublieuse à demi tes merveilles.
Mais je t'ouvre le sein de ton identité,
Femme de nul visage encor, Toute Beauté,
qui s'approuve en mes bras de jeunesse éblouie
d'où nous suscite ensemble éternels cet accord...

Tant de splendeurs osé-je les cerner d'un corps?
Mon amour tiendra-t-il entre deux yeux splendides?
Irai-je quand mille astres à mon rêve président
le mesurer aux feux d'un unique joyau,
et feindre tout l'azur aux ailes d'un oiseau,
ou perdre mon poème au vent d'une parole?
Qui précise la Femme est captif de l'idole.
Ah! comment te saisir, et garder l'univers?
Ou voir s'éteindre en toi mes secrets entr'ouverts
qui purent d'un mendiant illuminer un ange
quand son baiser me fit cette blessure étrange
tant que la roue ardente en a semblé pâlir...

Où l'invisible plaie arde, va mon soupir :
Quel de tes diamants exile mon supplice?
Ou tant de foudres sommeillant dans ton calice,
laquelle enflammerait sur ma bouche le Cœur
Total, — Chimère ou Dieu que je cherche —, ou je meurs?
Où marches-tu depuis les siècles que tu marches?
Tu consumas les derniers pas des patriarches,
et ta lueur foulant leurs tertres effacés
si loin d'eux! trace les chemins qu'ils ont tracés.
Quels rois sur les toits bleus de questions se déçurent
dont la fable a rongé chaque jour les statures
attestant l'homme en la mémoire sur leurs os
retombés, — cependant qu'une heure à tes flambeaux
va sourdre, et te recueille en son futur, et tarde,
et que, seule, parée aux feux de notre garde,
tu l'écoutes, perdue en toi, ne pas venir.
Aux cendres où ton pied immola leurs désirs
j'écoute les amants éteints plaindre à voix basse
leurs corps dont la vaine beauté brûle en ta Grâce,
Nuit, qui de tant de mains jointes et de cœur offerts
compose ta marche silencieuse vers
l'Autre Nuit qui fera refleurir nos prières.

Si ta course a passé les flammes et les pierres,
et si tu consommas nos bûchers et nos croix
et les yeux des enfants qu'on liait sur le bois,
en rêvant pour ton front d'un plus saint diadème,
si plus loin tu persistes où s'est fondé l'extrême
Amour au seuil gardé par l'Archange et la Mort,
si le souffle de Dieu palpite en ton essor,
quel bord apaisera tes hautes caravelles,
quel soleil dans sa palme absorbera tes ailes,
hors moi, qui, loin de moi qui te cherche, t'attend
où le prophète m'a ravi, m'abandonnant
à peine un corps pour que mon absence m'y brûle
que roses embaumeront l'énigme et la formule?

Attendre que s'accroisse un temple dans le chant
des étoiles déjà blessées par leur couchant
qui d'âmes peuplera sa verte solitude?

Ou tandis qu'une brise à nos noces prélude,
annonçant le Vent de Colère en tes fourrés
de soleils, un cyclone aux jardins altérés,
avant que ton zénith soit nié par le Glaive
que l'Archange où les Temps s'accumulent, soulève
et que l'ombre déferle aux firmaments rompus
lézardés du silence où Dieu même s'est tu,
O Nuit, si tu le veux, entre les nuits, Majeure,
puisque la Mort augmente et puisque passe l'heure
mais puisque c'est pour moi que gemmes et saphirs
ont mûri si longtemps à ton front mon plaisir,
avec tes cargaisons de larmes en tes gloires
et la clameur du sang dans tes purs offertoires,
aborde, O Nuit, le cœur créé pour accomplir
tant d'espoir à ce faîte où déjà va pâlir
le bord extasié d'une étoile...

— Et le Prince,
— l'abondance des cieux dans son âme est si mince,
tant de brèches d'azur rongent sa royauté! —
qu'il éprouve à cet or vibrer l'éternité.
Il songe, entre ses doigts laissant fuir ses royaumes :
Es-tu si loin, Seigneur, caché dans les fantômes?

12-21 janvier 1946.

JACQUES FRANÇOIS.

THEATRE

Les décrets réorganisant la Comédie-Française ont deux conséquences : d'abord, le départ d'acteurs qui ont, depuis dix ans ou plus, beaucoup contribué à la renaissance de la maison; ensuite, la nécessité d'engager de nouveaux sociétaires ou pensionnaires et pour remplacer les absents et pour assurer la vie des deux théâtres désormais réunis sous une même direction, celui de la rue Richelieu et celui de l'Odéon. *Le mariage de Figaro* est la première manifestation de cette nouvelle Comédie-Française.

Si nous disons d'abord que décors et costumes de Mme Suzanne Lalique représentent un pur chef-d'œuvre, ce ne sera pas s'attacher à une qualité extérieure de la représentation. Un tel compliment serait accablant s'il tombait sur une représentation d'*Andromaque* ou de *Tartufe*. Mais il s'agit de Beaumarchais, qui multiplie autour de son texte les indications concernant le spectacle, décrivant les costumes des personnages et allant jusqu'à prévoir une reproduction de « la belle estampe d'après Vanloo, appelée *La conversation espagnole* » pour la scène où Chérubin chante sa romance.

La mise en scène de M. Jean Meyer est le commentaire toujours intelligent de l'autre titre : *La folle journée*. Un rythme vif emporte les scènes et les personnages, escamote les longueurs sans coupures, fait siffler les flèches. Les sentiments n'ont pas le temps de perdre leur légèreté : la tendresse de la comtesse pour son page, les gambades amoureuses de Chérubin, l'amertume de *Figaro*, autant de nuances qui restent des nuances et que ne trahit aucune forme trop appuyée [1]. Du même coup, la pièce retrouve sa vérité historique : œuvre d'un pamphlétaire sans idéologie, elle est beaucoup plus satirique que révolutionnaire; c'est l'esprit d'un frondeur et non d'un réformateur qui anime Beaumarchais.

Le Chérubin de Mlle Micheline Boudet n'est heureusement pas un Don Juan en herbe; il n'est encore que l'amour de l'amour; la santé n'est pas la sainteté, mais elle n'est pas davantage le vice. J'ai trouvée juste la composition que M. Martinelli fait du comte libertin qui doit toujours rester grand seigneur, victime prise continuellement à son jeu mais que sa noblesse oblige à être beau joueur. Le Figaro de M. Jean Meyer semble trop agité et l'enjouement de Suzanne a parfois quelque chose de volontaire. Enfin le Brid'oison de cette nouvelle présentation montre avec quelle prudence il convient de faire appel aux comédiens de l'ancien Odéon. Ces réserves signifient surtout que la réussite rend très exigeant.

1. Quelle leçon, disons-le en passant, pour l'Opéra-Comique dont les décors des *Noces* sont si peu accordés à la poésie de la musique !

Parmi les reprises qui ouvrent la saison, il convient de signaler, au théâtre Sarah-Bernhardt, celle de *La terre est ronde*, de M. Armand Salacrou, musique de M. Delannoy, mise en scène de M. Charles Dullin, avec un ingénieux décor de M. André Masson.

La pièce a deux pôles : Savonarole dans sa cellule, tout en haut du théâtre, dominant la scène comme son autorité domine Florence, comme sa pensée se tient au-dessus du réel : sur la terre, un drame d'amour dans un petit monde violent et passionné où l'extrême débauche coexiste avec l'ascétisme le plus intransigeant, où règne cette « double frénésie » dont parle Bergson parfois dans la même âme. Trois beaux monologues définissent le personnage de Savonarole : le moine-prophète qui, après ses premières prédications, part à l'assaut de Florence et de ses vices; puis, trois ans plus tard, le moine-dictateur qui rejette du pied le chapeau de cardinal offert par un Borgia; enfin, après trois autres années, le moine-martyr qui marche au supplice. Ce rôle est pour Charles Dullin l'occasion d'un très vif succès. Le drame d'amour est dominé par deux scènes fortement dramatiques : l'une est la dernière tentative d'une honnête fille pour obtenir d'un père léger, aveuglé par ses préjugés, le droit d'être heureuse; l'autre est la rencontre de cette même jeune femme avec son séducteur dont le cœur, à l'appel de Savonarole, est dévoré par le zèle de la maison de Dieu.

Autour de ces monologues et ces scènes où se rencontrent et se mêlent les deux histoires, l'auteur enchaîne une série de tableaux d'inégale valeur. Au premier acte, une mauvaise plaisanterie met un vieux libertin et sa fille dans une situation si pénible qu'elle « passe » très difficilement. Au contraire, celle de « l'occupant » à qui la correction a été commandée prend un relief que M. Armand Salacrou ne pouvait prévoir en écrivant sa pièce. On remarquera que la plupart des scènes se suffisent à elles-mêmes, de sorte que l'œuvre se présente comme une suite de sketches.

Un tel drame se joue entre ciel et terre. Le côté « terre », si l'on peut dire, existe avec une truculence parfois même un peu appuyée. Le côté « ciel » est très vite fort terrestre parce que l'homme de Dieu est aussi le dictateur selon les exigences d'un totalitarisme démocratique, de sorte que le fanatisme tient lieu de mystique et la formule « Christ est roi ! » n'est qu'un autre « Heil Hitler ! » Il y a là une équivoque sous laquelle, hâtons-nous de le dire, on aurait tort de chercher une intention plus ou moins polémique de confondre la mystique avec le fanatisme et la foi avec la politique. Sans aucun doute, M. Armand Salacrou a voulu montrer comment le drame d'une conscience authentiquement religieuse rejaillit sur les drames de la vie privée[2].

*
* *

La Radiodiffusion nationale a, la même semaine, rempli deux offices différents qu'il ne faut pas confondre. En montant *La tragédie de l'homme*, du poète hongrois Emeric Madach, elle accomplit sa mission culturelle propre : le poème dramatique a été adapté à ce mode

2. Sur cet aspect de la pièce, voir les justes remarques de M. Gabriel Marcel dans *Singularité d'Armand Salacrou*, Théâtre, 3e cahier, Éd., du Pavois, pp. 75-76.

d'expression nouveau qu'est la transmission radiophonique, où les voix et une espèce de décor musical doivent tout dire. Soulignons l'importance d'une telle soirée qui représente un très gros effort. En patronnant *Le lépreux*, de M. Pierre Emmanuel, la Radiodiffusion française se comporte en mécène : la pièce est faite pour la scène; la transmission radiophonique sauve un très beau texte, mais laisse dans l'ombre le spectacle qui tient au texte. Il ne s'agit plus d'une recherche intéressant le nouvel art : une entreprise non théâtrale assume avec désintéressement la tâche d'aider les jeunes auteurs et les jeunes troupes.

Les lecteurs de cette revue connaissent l'œuvre de M. Pierre Emmanuel [3]. Ce dernier a raconté l'histoire de sa première pièce : « Au printemps de 1939, j'allais parfois, le jeudi, attendre Maritain à la sortie de l'Institut catholique... Il me dit un jour : « Vous devriez faire du théâtre. » J'étais alors bien loin d'y penser... Comme j'arguais de mon incapacité à trouver le sujet, il m'en proposa un sur-le-champ. Une bienheureuse dominicaine, Claire Gambacorta, réformatrice de la clôture de son Ordre, refusa l'asile à son frère, qui, poursuivi par des assassins, fut tué sur le seuil du couvent [4]. »

Le premier titre de la pièce était, nous dit-on, *La clôture*. Il visait beaucoup plus directement le drame et il en exprimait mieux l'essence mystique que *Le lépreux*. Très jeune, Claire s'est donnée à Dieu. Son père l'enferme : elle s'évade. La voici chez les Dominicaines de Sainte-Croix, aux portes de Pise; la prieure, mourante, juge que les tâches de Marthe absorbent trop les sœurs et que le moment arrive de revenir à celles de Marie : un pressentiment surnaturel lui révèle que cette jeune novice sera la réformatrice attendue. Claire impose des règlements d'une sévérité exceptionnelle, sur la clôture en particulier. Deux épisodes montreront sa fidélité obstinée à la règle. Son père approche avec une bande de soudards pour l'arracher à son couvent : il faut fuir car les vierges seront la récompense des soldats. Non, déclare la Supérieure au pied de la Croix : le devoir est de rester derrière la clôture. Alors le miracle se produit : les lépreux secourus par le couvent forment une clôture vivante autour des religieuses qui peuvent ainsi quitter le monastère sans violer la règle. Même intransigeance lorsque Lorenzo, poursuivi par des assassins, invoque le droit d'asile. Le principe du drame est donc, d'un bout à l'autre de la pièce, une espèce d'impératif catégorique dont la clôture est le signe.

« Je ne sais, dit M. Pierre Emmanuel, comment le public accueillera la figure de Claire dont la passion religieuse paraîtra peut-être excessive à d'aucuns. » Reconnaissons que le poète a tout fait pour accuser ce caractère « excessif ». L'histoire ne lui a guère fourni qu'un prétexte : son imagination a simplifié, intensifié, unifié, inventé [5].

3. Rappelons son poème, *Mort et Résurrection*, dans le numéro de mai 1945 et l'étude de M. René Fernandat, *Pierre Emmanuel et « la prière d'Abraham »*, dans le numéro de juillet 1945.

4. *Le Figaro*, 26 septembre 1946.

5. Voir le chapitre XII, dans M. C. de Ganay, *Les bienheureuses dominicaines*, 1190-1577, Perrin, 1913. Le personnage du père semble absolument différent dans la pièce et dans l'histoire. Quant à la mort du frère, si le fait est exact, les circonstances ne sont plus tout à fait les mêmes : Lorenzo est poursuivi par une foule; Claire, écrit M. C. de Ganay, « a vu qu'en aucun cas elle ne pourrait sauver son frère, déjà mortellement blessé et débordé par le nombre. Ouvrir la porte serait

Sa pièce évoque une fresque d'un art rude et primitif. Les deux premiers tableaux sont d'une grande beauté : style et action y apparaissent très justement accordés. Les deux actes suivants ont certainement des longueurs : le dramaturge est souvent la victime du poète. Quelle force prendrait l'admirable scène des lépreux avec un cadre moins lourd! Et le dernier épisode devrait, semble-t-il, être une espèce d'affirmation nue et farouche, tout entière concentrée dans l'action.
Le lépreux était présenté au Théâtre Pigalle. Il serait peu équitable de critiquer la mise en scène et le jeu de comédiens qui ont travaillé avec un zèle et une foi visibles pour une soirée peut-être unique. Remercions-les plutôt d'avoir fait connaître une œuvre qui mériterait certainement une reprise sur une scène régulière.

***

M. Maurice Druon a choisi un beau et grand sujet : le thème du héros et de l'appel du héros. Sa pièce évoque un temple grec par la solidité et l'harmonie de la construction : le thème se développe dans une suite de bas-reliefs où la force dramatique se confond avec la logique.
L'action se déroule à Thèbes, entre la tragédie d'*Œdipe* et celle d'*Antigone*. Polynice assiège la ville que défend son frère Étéocle. Le peuple semble indifférent aux événements; les soldats n'ont guère envie de se battre; la défaite mûrit dans les cœurs sans foi ni espérance. Tiresias le sait; le devin est bien plus psychologue qu'astrologue ou théologue; c'est dans les âmes qu'il lit les destins. Sa profonde expérience lui dit que la ville a besoin d'un héros : non pas de ces morts plus ou moins courageux, plus ou moins volontaires, qui tomberont au hasard du combat, mais d'un homme qui, par une mort choisie et acceptée librement, par une mort qui sera une immolation, s'élève jusqu'aux dieux. Et à mesure que Tiresias définit les conditions de « l'appel du héros », un garçon jeune, beau, de haut rang, populaire, dont le sacrifice sera, par suite, un renoncement à tous les biens de ce monde, voici qu'il voit se dessiner la silhouette de celui qu'il aime comme un fils : Mégarée, fils de Créon et d'Eurydice, fiancé de sa cousine Ismène.
L'appel au héros retentit avant l'appel du héros. Tiresias, par pitié, Étéocle, par politique, lui présentent son immolation comme une invitation des dieux. Son premier mouvement est celui d'une jeunesse « faite pour l'héroïsme », comme dit Paul Claudel, mais dicté par la passion de la gloire et une sorte de culte du moi posthume. C'est pourquoi il y a un second mouvement, lorsque la vision de son immortalité civique se heurte à celle de sa mort immédiate.
Il lui faut alors sentir ce que lui réserve cette vie qui se défend farouchement. Son père lui promet le pouvoir; sa mère, une retraite bourgeoise; Ismène, le plaisir. En quelques heures, Mégarée fait le tour de son avenir : alors Tiresias peut lui révéler qu'il n'y a aucune révélation, que les dieux ne demandent rien, que le seul mystère est ici celui de la misère et de la grandeur humaines. Si vile soit-elle, il y a dans toute existence des minutes de désintéressement qui, seules, lui donnent son sens. Le héros est celui qui, en style bergsonien, « inten-

admettre dans l'enceinte sacrée une foule ivre de cruauté, et exposer à un péril trop certain la vie et l'honneur des vierges ».

sifie » ces minutes privilégiées, qui aime la victoire pour la victoire et se sacrifie pour les autres et non pour lui.

Les bons sentiments ne font pas nécessairement la mauvaise littérature, pas plus que les bons sentiments ne font nécessairement la bonne littérature. *Mégarée* est de ces œuvres qui savent être nobles et humaines, dans le sillage de *Castor et Pollux* de Rameau, de l'*Alceste* de Gluck. Le spectateur n'oubliera pas le dialogue entre le héros encore incertain et son père, le politicien sceptique, le mathématicien de l'intrigue et du crime.

Que manque-t-il donc à cette pièce ? Nous en suivons l'action avec plus d'attention que d'émotion. Le décor de M. Wakhévitch est bien un « lieu tragique ». La mise en scène de M. Jean Mercure, le jeu des acteurs expriment fidèlement les intentions du texte. Mais ce texte rappelle ces jours d'octobre où un soleil éclatant laisse tomber une lumière sans chaleur. Il y a au premier et au dernier actes des morceaux de dialogues et surtout des monologues qui intéressent sans imposer la présence. Peut-être *Mégarée* est-elle de ces œuvres qui auraient besoin d'une musique de scène *ajoutant* sa puissance suggestive à l'intelligibilité des mots et d'acteurs *ajoutant* leur personnalité à celle des personnages. Quoi qu'il en soit, ce spectacle est parfaitement digne de cette salle du Vieux-Colombier, où tant de souvenirs nous accueillent.

HENRI GOUHIER.

A PROPOS DE QUELQUES LIVRES SUR LA MUSIQUE

Envisager la musique dans ses problèmes fondamentaux, dans son essence même, à la source enfin de ses variations extérieures, et par là justifier les uns et les autres, est une tâche captivante pour ceux qui pensent que cet art est une des plus hautes émanations de l'esprit humain. Le livre récemment paru de Guy Ferchault nous fait réfléchir avec force sur ce mystérieux monde sonore qui, tout en restant attaché à l'humain, est un monde qui existe en soi, par soi et pour soi. C'est, sous le titre de *Introduction à l'esthétique de la mélodie*, un double essai psychologique, analytique et structural, que l'auteur développe avec beaucoup de pertinence et d'acuité d'observation.

Essai qui permet d'accéder à l'essence du discours mélodique, forme et figure de ce monde sensible. Ainsi, après avoir défini la mélodie dont, pour la comprendre, il nous faut unir la perception et le souvenir, il nous en fait découvrir tous les aspects (formes transposables, possibilités d'articulation interne, etc.) et la considère comme une superstructure de structures élémentaires (structures linéaire, de qualité de sons, de suggestions, d'expressions et de représentations) et enfin en analyse tous les rapports de succession, de mouvement, de forme et de fond, données qui se peuvent adapter à la musique en sa totalité, mais qui ressortent particulièrement du dessin et du cursus mélodiques.

Après avoir remarqué cette sorte de lutte d'équilibre entre le rythme marqué et la grâce linéaire, le dernier chapitre est une suite de réflexions sur les jugements de valeur par rapport à la structure

même, variations du goût, courants collectifs de compréhension indifférents au temps et à l'espace.

Ce petit volume, gros par la pensée qui l'anime, est à méditer et place son auteur comme un des plus profonds et subtils analystes de la pensée musicale, non pas seulement dans ses variations épisodiques, mais dans ses propriétés générales et fondamentales.

Les épisodes, au contraire, forment le fond des volumes historiques, aussi tout dernièrement parus.

Une fort intéressante étude panoramique de Bernard Champigneulle, sur *L'âge classique de la musique française*, est, de plus, un excellent plaidoyer (il faut bien dire plaidoyer, puisque notre musique française est non pas ignorée, mais généralement laissée de côté). Cette vue d'ensemble de la vie musicale en France, de Mazarin à la Révolution, d'où ressortent bien les grandes œuvres et les grands noms, nous montre, une fois de plus, l'importance de notre art à travers toute la vie sociale : théâtre, église, concerts, de ce temps si riche et si grand dans notre histoire.

La biographie épisodique, poussée jusqu'en ses plus infimes détails, se développe avec abondance et aisance dans le livre consacré à la *Jeunesse de Vincent d'Indy*, par Léon Vallas. On y assiste, grâce à une langue souple et d'une étonnante variété, à la naissance, à l'éclosion de la personnalité artistique de ce musicien à travers toutes les influences, les luttes familiales, à travers aussi les déboires et déjà les premiers succès de ses productions de débutant.

Livre qui rend plus vive la compréhension de la vie et l'œuvre du musicien hautain, sincère, qu'il a été plus tard, en raison de sa formation intellectuelle si rigoureuse et d'une pureté morale exigeante.

Enfin voici deux ouvrages sur le théâtre lyrique.

L'un, farci de références et de textes du passé, de Bronislaw Horowicz (*Le Théâtre d'Opéra*), étudiant aussi bien l'esthétique même du théâtre musical que ses réalisations scéniques, ainsi que ses possibilités dans le monde d'aujourd'hui. Étude très fouillée des origines (XVII[e] siècle italien) du point de vue du metteur en scène peut-être encore plus que du point de vue du musicien. Si l'on ne peut épouser toutes les appréciations de l'auteur, attitudes qui sont d'ailleurs prises avec beaucoup de verve et un sens vif de l'ironie, tous ceux qui aiment le théâtre lyrique liront avec grand intérêt ce volume. Regrettons toutefois qu'il y ait un trou assez violemment marqué : du théâtre italien et de Wagner, l'auteur saute à pieds joints sur l'époque contemporaine, Strawinsky surtout, et ne parle pas du tout de l'époque Bizet-Massenet, qui pourtant représente une évolution et un fait historique très importants dans l'esthétique du théâtre en musique.

La situation critique dans laquelle se débat le théâtre lyrique contemporain du point de vue matériel, social et artistique, sujet brûlant d'actualité, fait l'objet d'une étude très serrée de André Boll, spécialiste en la matière, intitulée : *La grande pitié du théâtre lyrique*.

Situation financière du théâtre à Paris et en province. Vers un renouveau de l'art lyrique, par de nouvelles possibilités d'expressions dans la structure musicale, dans les livrets, par la mise en scène revigorée — création urgente d'un théâtre d'essai. Vers une politique musicale de l'État —, tels sont les sujets abordés, et à chacun André Boll propose la solution qui permettrait un nouvel essor de l'art lyrique rajeuni et renouvelé, se déroulant dans les conditions matérielles qui lui permettraient de revivre.

Par ces quelques ouvrages récents, on voit que la musique n'a pas fini de passionner, non seulement les musiciens eux-mêmes, mais aussi les esthéticiens, les critiques, les historiens, tous ceux qui s'intéressent à sa vie d'hier et d'aujourd'hui.

ÉMILE DAMAIS.

Introduction à l'esthétique de la mélodie (Essai sur les fondements psychologiques d'une esthétique musicale), par GUY FERCHAULT. Ophrys, éd.

L'âge classique de la musique française, par BERNARD CHAMPIGNEULLE (collection : « La musique française dans la civilisation », dirigée par R. Bernard). Aubier, éd.

Vincent d'Indy (La jeunesse, 1851-1886), par LÉON VALLAS. Albin Michel, éd.

Le Théâtre d'Opéra, par BRONISLAW HOROWICZ. Éditions de Flore.

La grande pitié du théâtre lyrique, par ANDRÉ BOLL. Éditions France-Empire.

LE FESTIVAL DE CANNES

Le Festival qui vient de se tenir à Cannes est une date dans l'histoire du cinéma. Il marque la reprise des échanges cinématographiques internationaux après ces longues années de guerre. Il consacre aussi, par son ampleur et par la participation des gouvernements, la reconnaissance du cinéma comme moyen d'expression à la fois national et mondial. National par son inspiration et mondial par son audience. Car si les presses de toutes langues étaient représentées à Cannes, si les délégués de tous les pays s'y sont mis d'accord pour proclamer Michèle Morgan ou Ray Millaud les meilleurs acteurs du monde, chacune des œuvres récompensées est typiquement marquée par le génie de la nation qui l'a produite. Même la *Dernière Chance*, qui a reçu hors festival le Prix de la Paix, reflète le point de vue suisse sur ce conflit : la pitié pour ceux qui souffrent et l'accueil aux réfugiés de toutes les persécutions.

Le Festival de Cannes jette les bases d'une sorte d'Académie mondiale du cinéma et d'un Salon annuel des meilleures œuvres produites dans le monde. La réunion au mois de novembre à Paris de la première assemblée générale de l'U.N.E.S.C.O., organisme éducatif et culturel des Nations Unies permettra de poser sur le plan des institutions les problèmes du cinéma mondial que Cannes n'a posés que sous l'angle esthétique. On sait que notre compatriote, M. J. Benoît-Lévy, est actuellement le directeur de la section cinématographique de cet organisme. Puisse l'action de l'U.N.E.S.C.O. dans ce domaine sauvegarder les possibilités d'expression cinématographique nationale dont le Festival a révélé tout l'intérêt et faciliter la diffusion de tous les films étrangers dans chaque pays. Il n'est pas de plus sûr moyen de connaissance entre les peuples ni de plus sûr outil pour construire une culture et une civilisation communes.

Le Festival ne devait pas décerner à un film de prix international, mais seulement des prix nationaux : meilleur film américain, russe,

etc... Malgré ce règlement, le jury a décerné le prix international au film de R. Clément : *La Bataille du Rail.* René Clément reçoit d'autre part le Prix international de la mise en scène. L'autre film français particulièrement remarqué fut la *Symphonie pastorale* de Delaunay (d'après le livre de Gide), puisque Michèle Morgan reçoit pour son interprétation le Grand Prix international de l'interprétation féminine et Georges Auric, auteur de la partition, le prix de la Société des auteurs, compositeurs et éditeurs de musique. Enfin, pour en finir avec les films français, un court métrage, *Epaves*, a été couronné, et le film de Georges Rouquier, *Farrebique*, œuvre de patience et d'art qui retrace la vie d'une femme de Rouergue, a reçu hors festival le Prix de la Critique internationale.

La participation américaine au festival semble avoir été assez mal choisie, et Holywood remporte seulement le Grand Prix international de l'interprétation masculine décerné à Ray Millaud pour son jeu dans *Lost Week-end*, film qui reçoit le Grand Prix du festival pour les U.S.A.

Nous parlerons des autres films couronnés au fur et à mesure de leur présentation à Paris. Le grand public n'a vu encore que la *Symphonie pastorale* parmi les Grands Prix nationaux. Adapter à l'écran l'œuvre de Gide pouvait sembler une gageure. Aurenche pour le scénario et Pierre Bort pour le dialogue sont parvenus avec Delaunay à réussir ce tour de force. Ils ne sont pas tombés dans l'erreur qui aurait consisté à suivre le livre pas à pas (la mode actuelle des films à la première personne aurait aisément permis une transposition pure et simple du récit du pasteur). Ils ont fait une adaptation, c'est-à-dire que, pour recréer à l'écran l'atmosphère du livre, pour donner au film la même signification qu'à l'œuvre écrite, ils ont usé de moyens cinématographiques et donc souvent différents de ceux de Gide. L'œuvre de Gide valait avant tout par un style à la fois dépouillé et un peu clérical, par la pureté d'une langue transparente qui contrastait sans cesse avec la tension des passions. Içi les images de neige, les éclairages savants, mais simplifiés, contrastent aussi avec le drame qui se noue entre les personnages. Pour peindre un caractère ou une situation, il a fallu parfois ajouter une scène suggérée par une simple phrase du livre, comme celle où Gertrude aveugle conduit dans la neige le fils du pasteur sans pouvoir le surveiller, et celle où, après avoir retrouvé la vue, elle prend Jacques pour son père. Mais encore une fois il n'y a là rien de choquant à priori : le cinéma a le droit de prendre ses sujets où bon lui semble et l'obligation de les traiter par ses moyens propres sans qu'on puisse réclamer une « fidélité » qui serait le plus sûr moyen pour tirer d'un beau livre un film exécrable. L'infidélité n'est pas, par contre, une sûre recette pour réussir. Il faut féliciter les auteurs de la *Symphonie pastorale* d'avoir fait un beau film de cette œuvre difficile tout en demi-teinte, en réticences et en finesses.

Le talent de Michèle Morgan compte pour beaucoup dans cette réussite. Le plus difficile peut-être dans une adaptation n'est pas de faire un scénario à partir d'un roman, c'est de trouver les acteurs qui pourraient incarner les personnages sans choquer le public. Le romancier se contente d'indiquer les traits de son personnage qui lui semblent indispensables ou qui servent à l'action; le cinéaste offre au regard un personnage complet avec son allure singulière et ses particularités physiques. Aussi semble-t-il qu'on choisisse les grandes œuvres à adapter d'après le personnage des interprètes plutôt que l'inverse.

L'extraordinaire puissance du regard de Michèle Morgan, la transpa-

rence de ces yeux qui semblent parfois tournés vers l'intérieur, ont dû orienter les auteurs vers ce rôle d'aveugle qui est sans doute le meilleur de sa carrière. De même le choix de *Jane Eyre*, que les Américains ont porté à l'écran, est dû certainement au personnage d'Orson Welles qui convenait étonnamment à celui de Edward, ce qui justifiait l'adaptation, quelles que fussent par ailleurs les faiblesses du livre de Charlotte Brontë. Mais ce qui fait la réussite de la *Symphonie pastorale*, c'est que cette exceptionnelle rencontre entre une actrice de première grandeur et un personnage permettait le passage à l'écran d'une œuvre humaine et forte.

J.-P. Chartier.

A TRAVERS LES REVUES LITTERAIRES

Dans le ciel de la littérature présente monte peu à peu une nouvelle constellation. Celle de la revue *Les lettres*. Ses animateurs, André Silvaire et Robert Kanters, ont publié cet été un remarquable cahier spécial sur *Le romantisme anglais*.

On y trouve deux importantes études générales, l'une de Paul Van Tieghem sur la place du romantisme anglais dans le romantisme européen, l'autre de Louis Cazamian sur le symbolisme dans le romantisme anglais. De pénétrantes études de Raymond Las Vergnas et de Jean Audard introduisent à Blake et à Coleridge. Mais comment tout citer ? On est encombré par la richesse de l'ouvrage, et le critique en est acculé à une sèche énumération. Il faudrait pourtant signaler aussi les pages de Jean Catel sur le symbolisme de l'eau chez Shelley.

Des Anglais eux-mêmes, Herbert Read et John Middleton Murry, apportent une bien précieuse contribution à ce numéro, où l'on pourra goûter en outre un texte inédit de Coleridge et surtout un fragment du célèbre *Melmoth* de Maturin.

Dans le numéro de juillet-septembre 1946 du *Divan*, François Michel, dans une fort brillante analyse de *La Chartreuse de Parme*, nous dévoile « les superstitions de Fabrice del Dongo » et par là jette une lumière toute nouvelle sur le célèbre roman de Stendhal.

La Revue Internationale est plus riche en études sociales et politiques qu'en littérature, mais elle contient souvent de bonnes choses à ce dernier point de vue. Le numéro de mai contenait notamment une passionnante étude de Frédéric Delanglade : *Peinture et image corporelle*. Le titre est d'apparence un peu chirurgical, mais ceux qui le liront s'apercevront qu'à partir en effet de données empruntées à la médecine et surtout à la neurologie, il est possible d'arriver à une compréhension toute nouvelle de la peinture. Dans cette perspective, on entrevoit d'une façon extraordinairement frappante comment on arrivera à sortir de la critique impressionniste ou même confusionniste et à fonder une analyse scientifique de l'évolution de la peinture de Raphaël et Millet à Dali, Masson, Ernst et Duchamp.

Quant au dernier numéro de *Fontaine*, il nous apporte un poème de Tzara, *La Face intérieure*, dont l'énigmatique beauté est fort émouvante. Mais surtout les fervents de Holderlin, l'un des tout premiers romantiques allemands, seront comblés : poèmes et lettres inédites et accompagnées d'une grande étude de Heidegger et d'un poème de Rilke sur Holderlin.

L'EDUCATION DE L'ETRE

L'homme qui écrit ces lignes se retourne parfois vers les onze nées heureuses où, professeur dans diverses universités améri-ines et canadiennes, il préparait son retour en France : élever s nombreux enfants en France, à la française, en même temps e d'autres petits Français choisis pour être leurs camarades, était l'objectif fortement voulu. Il fut atteint. Telle qu'elle fut nsée, telle existe l'école qui prétend former l'être total.

Aucune mélancolie dans ce retour vers le passé — rien qu'une iestion : la belle chose neuve et riche d'âme, née en pleine erre, à si grand'peine protégée des tourmentes, ne trouvera-elle pas sur notre sol le climat favorable qui l'aurait fait pous-r en Amérique, comme ces grandes fleurs de printemps qui llissent, là-bas, du soir au matin, entre deux plaques de neige ?

Ces lignes sont un appel : à l'heure où la liberté de notre édu-tion se trouve menacée, il ne sera pas dit que notre pays ne ut voir une initiative privée couronnée de succès. Les Fran-is qui refusent cette défaite-là verront un groupe se former tour d'eux. Comme en Hollande. Comme en Suède. Comme Angleterre et ailleurs.

Disons ce que nous faisons, avec l'idée bien arrêtée de suivre tout la vie, seul guide sûr dans l'universelle bousculade où ut se désintègre et va vers le néant.

Ce sera un survol.

Je m'excuse auprès de mes lecteurs de son allure abstraite.

Je leur demande de bien vouloir deviner la vie sous-jacente, jeu continuel qui a fait naître ou qui justifie ces vues de sprit.

Je sais bien aussi qu'elles peuvent rebuter par leur allure sim-iste, convaincue : nous ne faisons que retrouver de vieilles, primitives vérités au contact de l'Enfance. Notre joie quoti-enne est de voir ces évidences oubliées venir à nous de tous les iints de la science et de l'expérience humaine.

Nous savons depuis toujours que la soif d'exister davantage it le fond de l'angoisse humaine, de notre angoisse vitale.

Jamais cette soif d'être et cette angoisse du néant n'ont été plus violentes que de nos jours. Elles sont même devenues les signes particuliers de notre temps. Elles s'expriment par la ruée présente vers toutes les formes de pensée et d'art existentialistes.

L'enfant souffre, plus obscurément peut-être, mais aussi douloureusement que quiconque, des atteintes que porte le temps présent à la personnalité humaine.

Il porte en lui, si vague qu'il soit, le besoin impérieux de se sentir lui-même, fort de sa personne différenciée, existant, tenant sa part d'être avec solidité.

C'est à cet appel que l'école doit répondre d'abord — répondre foncièrement — totalement.

Qu'on cesse donc de nous berner avec les compartiments numérotés, les cribles calibrés, les programmes impérieux, les diplômes épinglés sur des ruines. Et de torturer les enfants avec un enseignement de vieillards, abstrait, prévu, dosé, standardisé, taylorisé, distribué à des masses en masses manufacturées.

Il faut en finir avec la superstition de « l'enseignement avant tout ». Les progrès intellectuels sont une partie, une conséquence de l'éducation générale : il faut mettre l'enseignement à sa juste place — éduquer d'abord.

Faire le vase avant de le remplir : nous sommes des potiers avec, d'abord, un axe humain vertical. Notre tâche première, notre effort de toujours n'a qu'un nom : centrer. Notre travail est rotation, jaillissement : travail de potier.

Travail à deux temps qui consiste d'abord en une plongée dans le noir, puis en une montée dans la lumière.

Il ne faut pas avoir peur de faire descendre l'enfant au fond de son néant : qu'il explore une bonne fois, ce néant redouté.

Petite boule de boue — forces aveugles — puissances contradictoires — qualités empruntées, rien qui soit *un*, rien qui soit *lui*, à part le lien qui tient la gerbe étrangère et disparate, mystérieuse force de cohésion de l'argile — un « je ne sais quoi » imperceptible, inatteignable, indescriptible.

Quoi encore ? Une idée transcendante sans action directe sur le monde physico-chimique — un principe d'harmonie — une image qui est un appel : l'appel de l'Image à son Modèle suprême et la volonté de se fondre avec Lui...

Une âme : voix simple qui dit : « Je veux être. »

Il faut insister sans peur sur le rien, le néant de ce moi qui naît, montrer à l'enfant ce qu'il n'est pas, ne négliger aucun moyen d'en accroître la souffrance et de rendre la soif d'être impérieuse et inéluctable — car on donne ainsi toute sa splendeur à l'éducation, enseignement et conquête de l'être.

Il va sans dire que l'allure de notre exposé ne correspond en

rien à la voie toute concrète que suivent les enfants, petits et grands ensemble, les uns observant et éclairant les autres d'une façon fort curieuse et qu'il faut se garder de croire unilatérale.

Montrons d'abord à l'enfant sa plus éminente qualité humaine : cette station verticale unique, comparée à toutes les attitudes vivantes, parallèles à la terre, Le soir, devant les astres, faisons lui sentir la noblesse de son front, de son regard érigés. Partageons, afin de les amplifier, ses joies de petit être bondissant.

Vertical! Vertical! Qu'il entende et qu'il aime ce Maître-Mot. Car l'enfant a besoin des Maîtres-Mots et l'éducateur doit être expert au maniement des Puissances Sémantiques : le Maître-Mot est un grand seigneur. Il ne faut l'introduire qu'à l'heure calculée et toujours en un milieu paré, joyeux, affirmatif.

Les grandes notions sont à l'enfant un don de son corps. C'est par son corps qu'il obtiendra l'intuition fondamentale du haut et du bas, clé de toute son éducation.

Haut, par son front et par ses yeux, si faciles à lui faire admirer et respecter comme temples de lumière « éclairés, éclairants ».

Et quant au bas, le contact a été pris sans nous attendre : nous tâcherons d'arriver à point pour traduire le mot grec, privilégié parmi les premiers mots enfantins, et qui désigne ce qui, étant *mauvais*, est chassé par le bas.

A l'origine de son être comme à celui des premières formes vivantes, nous montrons à l'enfant deux mouvements essentiels, auxquels peu à peu, inlassablement, nous ramènerons toutes les manifestations de son activité : l'un vers le bas, et l'autre vers le haut — l'un d'appel, d'amour, de construction, de don — l'autre de répulsion, de haine, d'expulsion.

Pauvre exposé, au regard des mille joyeuses découvertes, des surprises, des émerveillements, des rires, des stupeurs qui les accompagnent. La main dans celle du bon éducateur, l'enfant entre en lui-même comme dans un pays inconnu foisonnant de richesses, de mystères, de forces terribles certes, mais qu'il ne verra jamais comme des monstres, car on lui apprend tout doucement qu'il y a pour chacune un Maître-Mot propre à la transformer en serviteur docile. Un Maître-Mot qui viendra en son temps, qu'il faut savoir attendre, comme il faut savoir attendre pour regarder en face les forces inconnues.

Dès le début, les bases sont jetées de la haute maîtrise de soi, de l'attente sage, respectueuse.

Je voudrais pouvoir raconter l'expérience de tel petit dont une terrible crise de mauvais vouloir accompagnée d'aversion et de fâcheux procédés envers son éducateur coïncidait avec une incontinence nocturne d'urine.

Les deux phénomènes ont cessé ensemble sur une parole
bonté.

De petits faits de ce genre lient fortement fonctions d'expuls
et instincts agressifs, et une fois nées les aversions conjointes
ce qui est bas et de ce qui est méchant, une base psycho-physic
solide se trouve constituée.

Reste à construire en concrétisant toujours, en traitant toujo
l'enfant comme un mouvant indissociable, comme une fonct
totale, incluse dans un ensemble dont on ne peut la sépar

C'est donc une seule vue qu'il faut lui donner à la fois s
l'intérieur et sur l'extérieur de lui-même, sur son indissocia
corps-âme.

Des verticales en lui et hors de lui.

Des *échelles* verticales.

Et, gravissant les échelons, toute la vie, la vie de tout, sa
celle de son corps, celle de son âme, *sa* vie.

Échelle des êtres. Échelle de l'être. Échelle du moi. C'est t
le long des études que l'équipe unanime des vrais éducate
utilise dans le sens de l'unité les enseignements de la Biolo
de l'Histoire, des langages, de la Psychologie.

Éducation fondée et conduite scientifiquement, puisqu'
repose sur les invariants universels : l'existence de nivea
d'une démarche d'ascension cyclique, et les deux lois essentie
de subordination et d'intégration tout au long des éche
abstraites de l'échelle unique et schématisées pour les beso
de l'esprit enfantin.

C'est donc lui-même que nous offrirons à la contemplation
l'enfant — tout en bas — au niveau qu'il quitte à peine.

Une *chose* vivante, un « rien », — ça — jeté « nu, privé
tout, aux bords de la Lumière ».

Qu'il entre dans le mystère sacré du temps où il est appa
cruel petit parasite accroché par un suçoir aux entrailles de
mère. Qu'il en garde pour elle un amour révérentiel qui s'ét
dra plus tard à toute femme et qui le protégera des erreurs
l'amour.

Qu'il se sente agité de réflexes végétatifs et moteurs, exp
sion de sa race, sans rien qui soit à lui : une goutte dans
torrent de l'Espèce.

Mais il est sorti de ce stade vagissant. Le voici plein de
même, conscient d'être le centre du monde, et commenç
toutes ses phrases par : « Moi, je dis... », « moi, je veux... »

Une goutte dans un torrent, il l'a été, mais c'est fini, il
sent haussé d'un plan, promu.

Détrompons-le sans fausse pitié : « Moi, je... » ?

Où es-tu, toi ?

Je vois une poussière de parents, de grands-parents, d'ancêtres; pas une parole, pas un geste qui ne soient empruntés. Il n'y a pas de « toi ».

Une personne, ça ? Non. Une scène minuscule où s'agitent, causent et se battent des fantômes.

Cette multiplicité étrangère qu'il prend pour son être propre, nous la lui rendrons évidente par ses continuelles contradictions, doucement, obstinément, en insistant toujours sur le bonheur *positif* qui découlerait pour l'enfant d'une bonne mise en ordre de ses folles marionnettes.

L'éducateur qui n'a pas son guignol se prive d'un auxiliaire précieux!

Et après, c'est une autre chaîne — et aussi un autre instrument de libération pour qui manœuvre bien.

La famille et la société superposent leurs défenses et leurs impératifs au mélange confus des premières époques.

L'heure vient d'ajouter au Guignol le Théâtre Masqué, moyen puissant et dangereux de faire pénétrer l'enfant dans le mystère de sa personnalité.

Où es-tu ? répète sans se lasser la voix calme.

L'enfant, frappé de cette insistance, finit par demander : « — Pourquoi n'existé-je pas ?

— Parce que tu n'es encore qu'un pantin à transformations : aucun des actes que tu t'attribues ne t'appartient, parce qu'aucun n'est libre. »

De telles répétitions finissent par créer dans l'esprit de l'enfant une synthèse de l'être et de la liberté.

Son appel à l'existence devient appel à la liberté : *je*, pour lui, signifie désormais « être capable d'actes libres ».

*
* *

Notre insistance à souligner les déterminismes inquiétera-t-elle certains de nos lecteurs ?

Le véritable danger serait de ne pas plonger l'enfant dans ce bain de déterminisme et de ne pas le vacciner ainsi contre les « matérialismes dialectiques » qui constituent notre atmosphère.

C'est en insistant sans peur et sans se lasser sur l'universalité du déterminisme qu'on peut espérer mettre l'enfant à l'abri de l'erreur d'un Gide qui semble résumer le mal moral de notre temps : caricature humorale de la liberté confondue avec le libre arbitre, phobie de tout engagement, indépendance forcenée qui aboutit, à travers de perpétuelles errances, à la noyade finale dans le Multiple — à l'atomisation de la personne humaine.

Il est inutile de se bander les yeux pour ne pas voir. Il serait

absurde de ne pas entraîner dès que possible nos enfants à regarder en face les ambivalences fondamentales : ils doivent savoir que le déterminisme est universel et nécessaire, que le monde matériel — c'est évident — serait impensable sans lui, mais qu'il n'est pas moins indispensable que la liberté à la montée des âmes.

A côté des déterminismes physico-chimiques, il y a des déterminismes des sentiments, des déterminismes de l'intelligence, et même des déterminismes mystiques.

Sans jamais perdre de vue les orientations essentielles — haut et bas — remplaçons doucement nos échelles par la vision d'un plan hélicoïdal aux spires infiniment serrées; si bien qu'elles se rapprochent de l'horizontale — parcourues de deux courants contraires : l'un ascendant et l'autre descendant. L'un s'appelle Vie — l'autre Matière.

La liberté humaine n'est pas le pouvoir de déranger les déterminismes, mais de choisir entre eux par un acte qui ne suppose aucune interférence de force physico-chimique : l'attention.

Qu'on veuille bien — ici plus qu'ailleurs — suppléer aux terribles défauts de cet exposé aussi mal adapté aux enfants qu'aux adultes : nous avons été loin dans la définition de l'attention et nous ne pensons pas être contredits par ceux qui ont fait l'expérience de Dieu si nous voyons l'attention parfaite sous la forme de l'amour abandonné, de la vacuité sainte, de la disponibilité qui dit : oui, Père!

Pour notre humble tâche d'éducateurs, il suffit de faire comprendre à l'enfant que son vœu passionné d'exister dépend directement de ses facultés d'attention.

Le mimétisme des bêtes nous y aidera bien, car nous n'avons pas de peine à le fixer sur les chenilles-branchettes, les papillons-feuilles, les araignées excréments, les bêtes marines qui s'habillent d'algues, se font une peau pareille au fond de sable. « L'homme devient semblable à l'objet de sa contempation », a dit un philosophe. L'enfant comprendra : l'homme se livre par l'attention à un courant ascendant ou descendant. Pour aller vers le haut, il suffit de fixer son regard sur la vérité, la bonté, la beauté en actes.

Ici est le point crucial, l'articulation essentielle de l'éducation et de l'instruction. Nous pouvons affirmer par expérience la force du leit-motiv : « Tu ne peux pas fixer ton attention : tu n'es pas libre. — Tu réussis à fixer ton attention : tu deviens un homme; tu commences à exister. »

L'attention est la clé de la liberté, la cheville de l'Unité, la condition de l'existence humaine. Un enfant construit sur cette idée est un enfant sauvé.

*
* *

Éduquer l'attention, la rendre prompte et solide est la tâche primordiale du commencement à la fin de la formation de l'enfant.

On éliminera d'abord les obstacles physiologiques : dents cariées, amygdales malades ou végétations adénoïdes, ensellures exagérées, déviations, qui entravent les oxydations et qui bloquent les fonctions neuro-végétatives. Les insuffisances visuelles et auditives seront décelées avec soin et aussitôt corrigées.

L'attention, la respiration et le contrôle musculaire sont en rapports intimes. L'entraînement positif combinera toujours le contrôle et le rythme — et nous aurons le souci constant de ne jamais séparer le travail corporel des activités du cœur et de l'esprit. Toute acquisition solide se fait par le chemin du corps : entraîner le corps en faisant abstraction du cœur et de l'esprit serait aussi mutilant que de travailler l'esprit ou le cœur isolément. L'enfant doit vivre à chaque minute l'unité de son être.

Nous avons conçu dans cet esprit une gymnastique un peu particulière, à laquelle nous avons donné en souriant le nom de « gymnastique spirituelle ».

Je la décrirai rapidement.

Elle n'a rien de l'entraînement sportif courant avec ses « performances » et ses « compétitions » génératrices d'orgueil et de haine, sans parler de son influence néfaste sur la race, notée avec clairvoyance par le Dr Tissié.

Elle n'est pas fondée sur l'effort musculaire, mais sur l'harmonie totale de l'être. Cette harmonie exige un effort d'une autre qualité — non moins viril, plus profond, plus total, non épuisant, mais sain, pacifiant, équilibrant.

Plus proche de la gymnastique chinoise toute en souplesse, fondée sur une tension intérieure, un jeu savant de compensations, elle s'oriente vers la maîtrise des acteurs de Nô avec ses quatre éléments : respiration musicale, équilibre, plastique statique, plastique en mouvement.

Les exercices respiratoires devraient être pratiqués à chaque changement d'activité, comme un renouvellement de verticalité, une vitalisation.

Il en résulte un nettoyage des canaux, une fraîche irrigation du cerveau, une activité accrue de perception et de pensée.

L'éducateur ne manque jamais de faire participer l'âme à ces simples mouvements. « Enrichis-toi », dit-il pendant que les enfants aspirent. Et pendant qu'ils expirent : « Pour mieux donner. » Il utilise ainsi une quantité de formules, souvent — et

c'est le mieux — directement inspirées par l'instant qu'on de vivre et constamment renouvelées, rattachées à certains boles particulièrement riches : la roue de la communauté, toile, le triangle, la course — à genoux, la croix.

Les exercices d'équilibre combinent l'attention et le con des muscles.

Avant l'exercice, le sang renouvelé par les inspirations e expirations que nous avons décrites, les enfants prennen posture d'équilibre devant un mur nu, de belles pierres. Don pour type l'attitude familière aux yoghis; debout sur un l'autre reposant sur le genou opposé, la tête et le corps dr les mains jointes à angle droit avec les bras. Un instrument doucement quelque longue phrase contemplative : J.-S. B Vivaldi, César Franck, et les enfants sont invités à faire le en eux — à ne penser à rien pendant quelques instants. L'ex sion des visages indique bientôt que c'est chose accomplie; seule voix formule avec lenteur, psalmodie presque une co pensée : que nul ne se reprenne — où est l'amour, là est Die ô vertical, être noble! Et en même temps, devant le mur nu, belle chose est offerte aux regards des enfants : statue, peint fleur ou plante aux belles lignes.

L'art de l'éducateur est de varier sans cesse et d'harmon l'attitude d'équilibre, la phrase musicale (une seule, bien nante, répétée) et la chose contemplée.

Qu'on veuille bien croire notre expérience, les enfants ain ce doux et fort entraînement au contrôle de soi. Nous les a vus prolonger leur station immobile et médiative au-delà limites imaginables, et en sortir joyeux, confiants en eux-mê

Les exercices de plastique statique, suivant une techn analogue, initient les enfants à l'art de tous les temps et co tuent la meilleure des préparations au dessin et à la sculpt

Des roides Kouroi, des hiératiques basaltes et reliefs égypt aux gesticulations dramatiques du Bolonais, à Michel-Ang Rodin et à Maillol, le mimétisme enfantin prend possession attitudes et de l'expression.

Cette fois, le modèle est offert avant l'exercice, avec une vraie mais très vivante mise en place historique, contempl silence et « mémorisé ». Puis, on le soustrait aux regards – l'éducateur indique en quelques mots le sentiment qui se dé de l'œuvre.

Si, par exemple, on a choisi le petit *Printemps* de Dona qui est au Bargello, le thème verbal pourra être « Spring » toutes les idées de force bandée, de jaillissement, de sou d'essor et de Printemps qu'il renferme.

La position est prise et tenue, pendant que le violon

l'*Hymne à la Joie* de Beethoven, le *Printemps* de Mendelssohn ou celui de Grieg...

L'étude de scènes complexes nous introduira à la plastique en mouvement. A partir d'un texte (l'Arrivée du diablotin d'Edgar Poe à Vondervotteimittis — la Dame Tamamushi qui monte en barque en agitant son éventail, retournée et penchée comme une grande fleur, hautaine et souriante, vers les archers Minamoto qui la criblent de flèches), d'une peinture ou d'une gravure, les enfants décomposent et reconstituent le mouvement, toujours soutenus et inspirés par la phrase musicale et la pensée bien choisie.

On arrive à reconstituer des scènes de plus en plus complexes et à « vivre » l'art et l'histoire. De là au théâtre, il n'y a qu'un pas, et une scène de pierre, bien voûtée, avec des marches et des ambons aux belles courbes, attend les enfants dans sa loyauté nue.

On a pu remarquer par quelle pente insensible et naturelle nous arrivons à l'enseignement proprement dit : géographie, chronologie et histoire ont été visualisées et « gestualisées ». Quiconque a lu les travaux du P. Jousse se souviendra de la façon dont il fait sortir le verbe du geste, et comprendra la promptitude et la solidité des acquisitions réalisées par ces méthodes totales.

Le passage définitif à l'enseignement oral et écrit se fait par le dessin dansé et chanté.

Danser, c'est la joie de la jeunesse. Et ne devrait-on pas dire que, jusqu'à l'heure où il se détache de ce monde pour un suprême jaillissement, l'homme doit être un danseur de plus en plus parfait ?

Avec une foule de croquis, de signes et d'idéogrammes jetés sur le tableau noir qui court tout autour de chaque salle de travail, l'éducateur donne à l'enfant la vision vivante, la vraie vision de l'univers : de l'atome aux systèmes astraux, un bondissement joyeux, une ronde de rondes. Plus exactement, des tourbillons de rondes entraînés par des ascendances cycloïdes. Non le désespérant Ourobore, dont la tête rejoint exactement et dévore la queue, mais une démarche à la fois circulaire et verticale, revenant toujours, non au même point, mais au-dessus et encore au-dessus du même point. Le bonheur, la vie étant de s'insérer dans de telles ascendances.

Si la vie est une danse, le dessin, enregistremnt de la vie, peut être considéré comme le graphisme d'une danse où viennent s'exprimer mathématiquement les fonctions homologues du rythme musical et du rythme plastique.

Il faut d'abord choisir un motif musical bien lisible — met-

tons *La Truite*, de Schubert, ou la Barcarolle des *Chansons sans paroles*, de Mendelssohn.

Le chœur, debout, chante ces motifs en les vivant par un balancement sobre de tout le corps, et les mains donnent à ce mouvement son expression terminale : elles décrivent dans l'air des lignes souples qui peu à peu se précisent et qu'on arrête à leur point de maturité. Chacun prend alors un morceau de craie et se place devant le tableau noir qui court autour de la salle comme la bande décorative des vases gréco-asiatiques : la courbe graphique calque exactement les maxima et les minima de la courbe musicale; les mains tracent d'abord l'arabesque et la ligne de force, puis, élément par élément, les corps des poissons, les algues flottantes, les carènes, les voiles, les crêtes des vagues, tout étant réduit à l'essentiel, simplifié, stylisé.

On est surpris de voir, après quelques exercices types, l'imagination des enfants se donner libre carrière et des motifs étrangement neufs et vivants apparaître.

La démarche inverse constitue une façon aussi féconde qu'inattendue d'étudier les œuvres d'art.

Sur de grandes et belles reproductions, un air ayant été choisi ou composé en harmonie avec le sentiment de l'artiste, les enfants suivent à la pointe d'une baguette l'arabesque et les lignes de force — les cheminements de lumière, s'il s'agit d'une sculpture —, puis ils reportent ces courbes au tableau noir. Par le moyen très simple de projections orthogonales, la nature même et l'unité du rythme, qui est « périodicité perçue », se manifeste dans l'espace et dans le temps. Musical, gestuel et graphique, le rythme-un se laisse pour ainsi dire toucher et livre son essence : il est proportion, synthèse de contraires, conciliation d'asymétries, fusion de facteurs incommensurables par le jeu d'un nombre médiété — d'un Logos — qui crée des êtres nouveaux par sa seule nature de trait d'union d'amour.

Il est permis, à partir de cet humble reflet qu'est le Nombre d'Or, de s'élever jusqu'à la contemplation de la Parole créatrice de Dieu qui, ayant fait l'homme « à son image », lui a donné le pouvoir et l'ordre de créer comme Lui, non seulement dans l'ordre du Beau, mais dans celui du Vrai et du Bien.

Peu de choses passionnent autant les enfants que la poursuite du Nombre d'Or dans leur propre corps, dans la nature et dans les œuvres d'art.

L'étude des phénomènes physico-chimiques et biologiques, la comparaison des équipartitions cristallines et des pulsations vivantes de croissance homothétique font accueillir avec joie leur analyse mathématique. Et l'on devine l'enthousiasme de nos enfants modernes quand l'analyse graphique d'un bel avion

ultra-rapide fait émerger l'étoile à cinq branches du croisement des diagonales. (Fusion socratique du beau et de l'utile : il est beau et il va vite, parce qu'il est issu de la Section Dorée!)

Le jour où tout problème moral, social, psychologique se manifeste tributaire de la découverte et de l'insertion d'une médiété entre des termes de natures différentes, le Nombre d'Or prend sa pleine valeur de concept opérationnel. Il se formule aux enfants comme une invitation à devenir eux-mêmes des médiétés, des « Logos-Trait-d'Union d'Amour », des hommes vrais : créateurs.

Comment ne pas voir que, pour le bien et la santé de l'enfant, la conjonction est ainsi faite entre les arts et les sciences, entre le corps, le cœur et l'esprit, entre l'école et la vie ?

On voit se perfectionner ensemble le dessin, l'écriture et le caractère, et l'unité de l'être s'affirme par la mise en faisceau de toutes ses puissances. Nous pouvons dire alors que l'enseignement se trouve *biologiquement* intégré et subordonné dans le système de l'être.

Comment enseigner ? Nous ne voyons qu'un seul moyen : réaliser un *saisissement*. Et nous employons ce terme dans la plénitude de sa force : saisissement veut dire choc émotionnel, violence, prise de possession, acte de force viril qui tue et crée *uno ictu*.

Mais nous ne parlons pas de violence matérielle, de violence personnelle, d'emprise d'un homme sur la liberté sacrée d'un enfant.

Rien ne saisit le vivant que la vie elle-même. Le seul enseigneur, c'est la vie complète : la mort-vie. Il ne faut offrir à l'enfant que du vivant, une matière à l'état naissant, un savoir en voie d'évolution et de création.

« Maître » est un nom de vieillard que l'éducateur doit refuser. Son rôle n'est pas de « professer » ni de commander, mais de s'effacer, de se faire lui-même « un petit au visage émerveillé », de créer silencieusement, pieusement, l'ambiance exquise capable d'inviter la vie.

Cela se fait bien simplement et sans génie par la mort du « maître » à lui-même et par sa naissance à l'enfant — mais mourir ainsi ne se peut attendre que d'un *Père*.

D'un Père complet, c'est-à-dire avec, près de lui, une Mère — vivante ou morte...

O beau poème! O belle création!

*
* *

Il faut donc saisir. Comment saisir ?

D'abord par le neuf.

La valeur d'un éducateur est directement proportionnelle à ses facultés de renouvellement. Il ne devrait y avoir à l'école que des « visages émerveillés ».

Qu'on veuille bien ne pas voir ici un rappel de l'École-Jeu, trop souvent entendue comme l'École-du-Plaisir. Visages émerveillés, âmes saisies, cela peut être en face de la douleur, de la gravité, et même dans la faute et dans les conflits passagers, nécessaires, d'où l'on sort plus énergiques, plus confiants, plus unis.

Puisque nous parlons plus spécialement de l'enseignement, disons notre répugnance pour les cours rédigés, les formules cristallisées.

L'éducateur ne doit même pas être esclave du plan logique. Il doit se souvenir qu'il n'a pas encore affaire à des intelligences intégrées par le moi, c'est-à-dire unifiées, mais à des activités, à des affectivités plus ou moins absolues à qui convient surtout l'ordre du corps, l'ordre du cœur.

A l'âge scolaire comme à tout âge, mais bien plus qu'à tout autre âge, rien ne s'acquiert, rien ne se grave sans avoir été estampillé à l'entrée par nos centres émotionnels.

Le « cours » ne doit donc pas « être fait », mais *naître* et se développer au rythme des éveils et des questions. Pose-t-on des questions ? Le cours est bon. Le maître parle-t-il seul ? Le cours est mauvais.

« Celui qui ne sait pas enseigne », a dit Bernard Shaw. Et pourtant, quels puits de science ne sont pas nos diplômés! Hélas! ils ne « savent » pas. Ils en sont restés à ce que nous pourrions appeler, si Nietzsche était encore à la mode : le stade du chameau.

Celui qui *sait* a broyé, oublié, dirigé sa science. Et il est devenu, sur un plan supérieur, le frère des enfants qu'il a devant lui : une affirmation sainte, c'est-à-dire un être qui réussit ce paradoxe de se fondre avec amour en toute chose qu'il considère sans jamais abdiquer sa haute volonté consciente.

Un créateur.

Un homme.

Ce n'est pas tellement difficile : la matière qu'on prétend enseigner étant devenue chair et sang, aimée et oubliée comme doivent l'être notre chair et notre sang, il ne s'agit plus que de créer des contacts entre son âme et celle de ses élèves. Aussitôt, par un jeu naturel d'induction et de rétroinduction, le feu flambe.

Car le foyer n'est pas seulement le symbole de la famille. C'est un symbole universel.

e contact se prend par l'amour. Amour clairvoyant d'un père voit instinctivement l'intérêt profond, direct de l'enfant et trouve d'instinct l'aliment appelé au moment où il est elé.

râce à l'oubli de soi de l'éducateur, l'enfant ne cesse de peler, de se trouver, de se reconnaître, de se créer. Il se sent ter chaque jour un peu plus, dans la joie et la sérénité.

ous ne rejetterons pas comme un reproche la remarque que s travaillons dans le sens de l'égoïsme enfantin. Il faut nous e les auxiliaires ardents de l'égoïsme sacré de la vie qui se t, parce que nous savons bien ce qui l'attend à son terme : nbivalence suprême qui résout en Dieu l'amour de soi-même on sacrifice total à autrui.

*
* *

e tableau que nous venons d'esquisser est forcément aussi omplet que brutalement éclairé. Deux points encore sont trop portants pour que nous n'y fassions pas au moins allusion.

On ne nous a jamais dit cela, déplorait un jeune père de ille. J'apprends mon métier de père aux dépens de mes pre-rs enfants. »

otre école veut être avant tout l'école de la paternité.

otre objectif est de donner aux enfants le désir, le métier et t de la paternité. Nous mettons la paternité au centre de cet re convergent seul capable de produire des convictions acti-

e second point répond à une objection attendue : « Vous par- expérience, science, psychologie, technique — les noms és ne sont point prononcés. »

'est volontairement.

ne éducation qui, de l'extérieur, impose aux lèvres des paro- aux membres des gestes religieux, n'est pas une éducation, s un carcan qui traumatise avec une douceur obstinée et lle — et qu'on arrache, à l'âge des passions, avec des lam-ıx de chair et d'âme.

n voit assez par quelle erreur dangereuse on parlerait à un nt de tendances à maîtriser, de joies à refuser, de comman-ents, de devoirs et d'observances religieuses sans lui faire prendre *en actes* que là est son bonheur, son intérêt, sa vie par-delà la mort (mots vides pour l'enfant — purs « bruits », i merci, à cet âge!) — et actuellement ?

'enfant vit et doit vivre dans l'absolu de son présent.

uand il en sort, il n'est plus temps de « l'éduquer ».

Donnons-lui la pudeur du langage, en même temps que l respect de ses frères humains, des autres hommes qui doiven être libres, comme lui. Apprenons-lui à ne parler qu'avec pru dence et amour, seulement après avoir agi — et à ne parler qu pour agir.

Après une journée remplie d'actes absolus, inspirée par la pensée du Christ, le nom de Jésus, ne fût-il le soir qu'une fois prononcé, se place par sa seule vertu au sommet désiré de « l'é chelle » avec une plénitude qu'il ne saurait avoir autrement.

Quand, au long de ces notes, nous affirmons notre foi et sou mission à la vie, et quand nous refusons tout autre magistère nous ne cessons jamais d'entendre la voix du Verbe-Médiété entr l'homme et Dieu. « Je suis la Voie. Je suis la Vie. »

*
* *

La conclusion se présente d'elle-même.

L'éducation n'est pas une chose humaine : ni travail de fonc tionnaire, ni métier, si haut qu'il soit.

C'est une œuvre sacrée, avec tous les caractères du sacré : de exigences totales, des joies supérieures à tout, et les sanctions les plus terribles.

Œuvre primordiale de quoi dépend le salut de notre huma nité menacée.

Œuvre d'une difficulté immense dans un milieu où les vérité sont oubliées, où tout semble tendre vers le néant par la néga tion du surnaturel et l'universelle atomisation.

Nous disons « semble tendre vers le néant », car la vie triom phera : nous en avons la promesse, — les preuves scientifiques — les preuves vivantes, en la personne des saints. Mais la vi n'est vie que si elle évolue, et qui ne l'y aide pas veut son pro pre malheur.

Vous qui lisez ces lignes, aidez-nous, en ce *cardo rerum*, dan notre œuvre essentiellement humaine de « Lieurs-de-Temps » Chacun voit que « cela doit changer ». Aidez-nous, face à ceu qui ne croient au changement que par déracinement et révolu tion, à prouver par l'acte qu'on peut tout changer en sauvan tout par cette voie biologique ascensionnelle où tout s'intègre e se subordonne — et qui s'appelle : « sublimation ».

Saint-Paul (Alpes-Maritimes),
janvier 1946.

RENÉ LEVESQUE.

D. L., 4e trimestre 1946. — Imprimeur, n° 67.
Imprimerie AUBIN. — LIGUGÉ (Vienne). — 11-46.

Plus d'un siècle s'est écoulé depuis que Lamennais a quitté l'Église; un siècle bientôt, depuis qu'il a quitté ce monde. La Chesnaie reste désormais comme une pesante dalle. Sans croix : car la chapelle a été démolie; éteint, depuis lors, son dialogue avec les prairies et les rabines, dont elle avait tenté d'exorciser les Centaures et les Bacchantes de Maurice de Guérin. Seule s'exhale encore, symbolique, de l'étang toujours automnal, la tristesse d'une eau qui n'a pu trouver son issue pour s'être coupée de la source.

Cinquante ans après Lamennais, la hardiesse d'un pape acceptait de lancer la Barque éternelle sur ces courants nouveaux qui étaient venus jusque dans son port la défier. Depuis, la tempête n'a fait que croître. La catholicité française s'en aperçoit bien, postée, depuis Clovis, à la proue. Mais l'Église ne peut craquer. Que le vent ravage ou oblige à sacrifier des « œuvres mortes », les « œuvres vives » n'en sont qu'assurées, et la cohésion de l'équipage.

Dans l'Église, l'un des problèmes les plus importants posés par cette lutte est celui de la promotion des laïcs. Il ne se pose pas qu'aux laïcs : des membres du clergé et du plus haut clergé en ont la sensibilité. Parmi les laïcs, il n'est pas non plus concentré sur ceux-là seulement qui en doivent une conscience plus aiguë à un baptême tardif, à une seconde conversion ou à des responsabilités d'Action catholique. Il ne faut pas croire davantage qu'il ne travaille que ceux qui jouissent du temps ou de la culture nécessaires pour en écrire. Ce problème est largement diffus. Il cherche à préciser ses données : il appelle une solution. Ou des solutions : car, posé d'abord au plan des rapports de l'Église avec le Monde, il réagit sur les relations intérieures à la communauté ecclésiale, au plan du Corps mystique.

Il diverge ici. En termes empruntés à la parabole du prodigue, disons qu'il se pose entre le fils cadet et le fils aîné,

d'une part; entre le fils cadet et son père, d'autre part. En termes plus clairs, disons que les laïcs inquiets ont affaire aux laïcs sages d'une part, et, d'autre part, aux clercs. Essayons d'envisager ce second aspect avec la plus grande fidélité à la tradition de l'Église.

*
* *

Quelles qu'aient été en France les philosophies et tactiques de leurs promoteurs, les institutions démocratiques ont accusé, dans les instincts de ce peuple, le goût de la prise en charge personnelle de la culture et de l'action. L'instruction, même primaire, les responsabilités professionnelles et civiques, la soif de vérité et de justice, ont développé le sens de la discussion critique et passionnée. On a utilisé ces tendances contre tout ce qu'on a su leur présenter comme des obstacles à leur légitime essor. Les vieilles structures de civilisation ont été démolies ou transformées, mais, par un processus cent fois décrit, la suppression des communautés intermédiaires faisait peser sur l'homme isolé des servitudes croissantes. Actuellement, les tentacules du fonctionnarisme envahissent tout. L'État transfère sur soi tous les risques; il offre à chacun, au prix de la liberté de son âme, la vérité, la sécurité, ou la mort.

Combien respectable dès lors le laïc placé aux avant-postes, qui, en maintenant sa foi contre le scientisme de la culture, doit de plus l'affronter aux terribles menaces, aux redoutables séductions totalitaires. Combien digne aussi d'être écouté, lorsqu'il se retourne vers son Église. Car il lui faut se retourner vers elle, comme vers l'ultime et inviolable ressource de sa liberté. Il lui faut s'entraîner, dans l'Église, au réflexe de préférer la mort libre à la vie esclave. Il doit donc pouvoir épanouir dans l'Église, soumis aux hiérarchies essentielles, sa liberté d'enfant de Dieu, promise par le Nouveau Testament, et trouver en conséquence les structures que l'enseignement récent des papes a montrées indispensables à la liberté. Bref, il doit trouver dans l'Église l'exercice de son initiative, et pour l'équilibrer et la faciliter, la nourriture de sa foi désormais mieux personnalisée, et le jeu des communautés intermédiaires nécessaires au Corps mystique.

*
* *

Est-ce la faute d'une évolution inéluctable, ou plutôt celle de réformes aigries et tournées au schisme, que sur ces trois points le laïc définisse ses aspirations surtout par référence au clergé, et dans une sorte d'obscure jalousie?

Le laïcat transporte parfois sur l'Église la mauvaise humeur qui le soulève, comme un adolescent en crise, contre certaines pédagogies instaurées, raffinées (et évoluées) lorsque le monde moderne recevait de la chrétienté l'éducation dont il s'est émancipé. Si l'Église a agi sur la chrétienté, la chrétienté paraît avoir provoqué dans l'Église une concentration de plus en plus poussée, une intervention de plus en plus minutieuse, du pouvoir des clercs sur la vie individuelle et sociale des laïcs. Maintenant qu'a disparu l'ancienne familiarité des deux ordres, et que le laïc affirme de plus en plus son autonomie au plan civique et professionnel, il sent se développer chez lui le sentiment qu'on ne détache ses lisières à un endroit que pour les renforcer ailleurs et qu'à l'intérieur des sujétions nécessaires à la vie chrétienne, la charité des pasteurs se fait parfois indiscrète pour être trop peu communautaire et en même temps trop défiante de l'Esprit.

En conséquence, il aspire plus nettement qu'autrefois à une connaissance personnelle de la Révélation divine. Il veut pour soi ce qu'il trouve chez le clerc : une connaissance théologique et casuistique à sa mesure, qui lui permette de structurer sa croyance, de distinguer l'essentiel du secondaire. Protection de sa foi contre les épreuves extérieures, c'est aussi la condition d'équilibre et de promotion de sa liberté chrétienne, et par là même le soutien de sa foi. Il désire donc entendre des clercs les paroles que les apôtres entendirent du Christ, la veille du Vendredi saint : « Je ne vous appelle plus serviteurs... Je vous appelle amis, parce que je vous ai fait connaître tout ce que j'ai entendu de mon Père. »

Le complexe laïc comporte une troisième aspiration. Les clercs trouvent dans l'Église, qui les leur doit d'abord, les diverses structures capables de satisfaire et d'équilibrer les exigences religieuses de leur sensibilité ou de leur voca-

tion. Veulent-ils, par exemple, un culte où le rôle des images soit réduit au minimum? Saint Bernard leur offre — leur offrait — ses monastères. Tandis que les laïcs trouvent difficilement aujourd'hui, surtout dans la paroisse distendue, la compensation au déracinement urbain, le cadre des vocations qui se spécialisent en se groupant sur de plus vastes dimensions, l'équilibre des charismes de responsabilité. des tempéraments, des grâces. Ils cherchent les spiritualités, les liturgies qui épanouiront collectivement leur liberté, et qui l'épanouiront dans la grande Église, car ils répugnent aux étroitesses des chapelles, et aux transpositions maladroites des ascétiques cléricales. Quatre livres sont nécessaires à l'unique Évangile : quelles sont pour le laïc, dans l'Église, les diversités compatibles avec l'unité de l'Église et nécessaires même à cette unité. Peut-on, sans eux, les découvrir?



On ne peut sans eux les découvrir. Ils ne peuvent seuls les définir sans les évêques. L'économie divine a disposé que, dans l'échange continuel qui constitue l'Église, entre la liberté de l'Esprit et la tradition de l'Esprit, celle-ci ait pour la foi le dernier mot.

Aussi bien, si tant d'exemples montrent aux catholiques français qu'une éducation trop serrée prépare des fils prodigues, l'expérience leur montre aussi que seule libère l'obéissance à la vérité catholique, et que le naufrage guette les bateaux ivres qui ont rompu leurs attaches avec la Tradition visible. Quel tragique signal sur la route de la liberté que ce masque de Lamennais, où s'est figée l'amertume et la désillusion du pèlerin passionné qui crut ne pouvoir réformer l'Église qu'en se révoltant contre elle!

CHRISTIANUS.

ÉGLISE ET CHRÉTIENTÉ

Yves Congar. *Sacerdoce et laïcat dans l'Église.*

Étant donné l'importance du sujet traité, *Masses Ouvrières* et *La Vie Intellectuelle* se sont mises d'accord pour élargir l'audience de cette conférence donnée récemment à une session d'Aumôniers de l'Action catholique ouvrière.

Dans le peuple de Dieu, « Corps du Christ, tout entier royal, prophétique et sacerdotal », quelles sont les fonctions respectives du sacerdoce et du laïcat, en particulier de l'Action catholique ? Les solutions sont construites avec beaucoup de rigueur sur les principes traditionnels, à l'expression desquels les grands thèmes bibliques donnent une saveur très originale.

LIVRES

AZIMUTHS

• « Monde moderne — monde chrétien ».

SACERDOCE ET LAICAT DANS L'EGLISE

Pour une « laïcologie »

La notion d'Église communément proposée, jusque dans un passé tout récent, dans les manuels de théologie et même dans la catéchèse et la prédication chrétiennes, procède de celle qui s'est constituée et formulée contre les grandes erreurs qui marquent les origines du monde moderne : le gallicanisme, le protestantisme, l'absolutisme étatique, plus récemment le modernisme. Ces erreurs avaient en commun de méconnaître la constitution hiérarchique de l'Église. Le gallicanisme n'était pas seulement le fait des princes et de leurs légistes, mais aussi des curés, contre un système hiérarchique épiscopal, et des théologiens, en faveur de la supériorité du concile sur le Pape. Il mettait donc en cause la structure même de l'Église et a occasionné, en réaction, un développement de l'affirmation des droits et pouvoirs de l'Église, de sa constitution hiérarchique, voire « monarchique », des pouvoirs et prérogatives du Pape. Le protestantisme représentait une mise en question de la substance même de l'Église. Il niait tout ce qui, en elle, peut représenter une médiation de grâce et de vérité : sacerdoce, magistère, et encore papauté, voire épiscopat; il niait ou dévalorisait l'efficacité des sacrements; enfin, il aboutissait à un subjectivisme et à un individualisme religieux contre lesquels il essaie bien, aujourd'hui, de se défendre, mais qui se sont inscrits dans l'histoire d'une manière incontestable. Aussi, contre lui, c'était encore la réalité hiérarchique de l'Église, ce qui, en elle, est médiation objective de grâce et de vérité, la valeur *ex opere operato* des sacrements, qui étaient affirmés, tandis qu'un certain discrédit s'abattait sur

ce qui peut représénter une initiative des fidèles, soit en matière de pensée religieuse, soit en matière de culte (sacerdoce universel). Contre l'absolutisme des États modernes, l'Église revendiquait sa qualité de société parfaite, ayant sa juridiction propre, ses pouvoirs gouvernementaux, législatif, judiciaire, coercitif. Enfin, le modernisme reprenant aux sources du protestantisme libéral le vieux subjectivisme de la Réforme et du kantisme, amenait une réaction en faveur de l'Église enseignante et de ses prérogatives, de la valeur objective d'une vérité et d'un dogme qui existent en dehors des fidèles, au-dessus d'eux, et leur sont donnés hiérarchiquement.

En sorte que tout a travaillé pour développer, dans le *De Ecclesia*, les mêmes éléments dans le même sens : médiation hiérarchique, affirmation de moyens, de pouvoirs existant dans l'Église, constitutifs de l'Église, dont celle-ci avait comme la maîtrise, auxquels on n'avait qu'à se soumettre et dont on n'avait qu'à recevoir l'action. L'ecclésiologie constituée ainsi fut surtout, et parfois exclusivement, une hiérarchiologie, une théorie des fonctions hiérarchiques de médiation. Mais on y fit peu de place aux deux réalités que cette médiation supposait : d'une part, l'Esprit du Christ, Celui dont nous disons au *Credo* qu'il est le Maître et qu'il donne la vie; d'autre part, le peuple fidèle, le laïcat, l'Église croyante, priante et aimante.

Du laïcat on avait, dans cette ecclésiologie, une conception purement négative; celle que représenterait assez bien la définition canonique des PP. Vermeersch et Creusen[1] : les laïcs sont « ceux à qui manque toute participation au pouvoir soit de juridiction, soit surtout d'ordre ». Évidemment, les conséquences d'une telle conception étaient considérables dans la pastorale, laquelle n'est qu'une extension pratique, une application de la théologie, et singulièrement de l'ecclésiologie.

Mais si, dans l'ordre de l'idée à se faire et du jugement à porter sur les choses, la pastorale reçoit de la théologie et dépend d'elle, dans l'ordre de l'éveil des idées, des problèmes posés, des chocs qui entraînent un enrichissement de la pensée, la pastorale peut apporter beaucoup à la théolo-

1. *Epitome Juris canonici*, 1927, t. I, n. 199; 5e éd., 1933, n. 231.

gie. La plupart des renouveaux qui ont marqué dans l'Église sont dus à un ébranlement reçu des militants du front apostolique et missionnaire. Aussi ne faut-il pas s'étonner si, dans la réaction actuelle contre l'état de choses précédemment décrit, les initiatives apostoliques du dernier quart de siècle ont eu un rôle considérable. Est-ce bien « réaction », d'ailleurs, qu'il convient de dire; et ne faut-il pas parler plutôt de reconquête, de développement par un pas fait en avant ? Car il ne s'agit de rien nier des valables précisions acquises par la théologie, même en ces siècles de controverse antiprotestante et antimoderne. Il s'agit seulement de dépasser ce stade et ce qu'il peut comporter de partiel et d'insuffisant; de regagner, au-delà des oppositions polémiques et des positions de défense, des réalités chrétiennes, des points de vue et des affirmations qui, de droit, ont depuis toujours été nôtres. C'est pourquoi, en un mouvement qu'ont nourri tour à tour ou ensemble la restauration thomiste et doctrinale, le renouveau liturgique, les études bibliques et patristiques, l'Action catholique et tout ce qu'elle a pu entraîner ou apporter, enfin la purification, présentement et très activement en cours dans notre clergé, des attitudes cléricales, — notre génération redécouvre et réaffirme, dans le mystère de l'Église, un mystère du Saint-Esprit et un mystère du laïcat, une pneumatologie et une « laïcologie », comme s'exprime le P. Dabin[2].

Seulement, les problèmes affluent, parfois très aigus, surtout quand on les voit dans la pratique pastorale. Il revient alors à la théologie de rendre au pastoral ce qu'elle a reçu de lui et de répondre à des problèmes qui lui ont procuré l'occasion de repenser ses thèses en largeur et en profondeur.

Rappel de quelques principes ecclésiologiques

L'Église est le peuple de Dieu en marche vers la conquête et la jouissance de son héritage. Comme le peuple d'Israël est naguère sorti d'Égypte, a passé la Mer Rouge, a traversé

2. Dans son gros livre *Le sacerdoce royal des fidèles dans les livres saints*, Paris, Bloud, 1942.

le désert, y a reçu pendant quarante années le pain quotidien et quotidiennement donné de la manne, est enfin entré dans la terre promise que, tout à la fois, il a reçue de Dieu en héritage gracieux et a dû cependant conquérir sur cent peuples hostiles : de même l'Église existe comme peuple de Dieu en quittant sans cesse l'Égypte, qui est le monde, en passant par les eaux du baptême, en traversant le désert où la soutient le pain quotidien et quotidiennement donné de la grâce de Dieu, en arrivant enfin à l'héritage promis, objet à la fois d'un don gratuit et d'une conquête. L'Église est le peuple de Dieu, la communauté des hommes qui, dans le Christ, passent sans cesse du monde au royaume de Dieu, de la création à la vie éternelle. Elle est sans cesse en marche vers la patrie promise et en attente des biens de l'héritage du Père. Mais nous savons depuis l'Évangile que cet héritage n'est pas terrestre : en Jésus-Christ, c'est d'un héritage de fils de Dieu, d'un héritage céleste, ce sont des biens patrimoniaux de Dieu que nous sommes appelés à hériter : la vie éternelle, le royaume intérieur du Saint-Esprit, la gloire de Dieu et la résurrection même de la chair.

Cependant, si notre *héritage* est essentiellement céleste, au témoignage de saint Paul[3] nous jouissons déjà des *arrhes* de cet héritage. Nous avons les « arrhes de l'Esprit ». Les arrhes, qu'est-ce à dire ? Une promesse, un gage, et plus qu'un gage. Car on peut donner en gage quelque chose de très différent de ce qui est promis; tandis que les arrhes sont un début de ce qui est promis : non le don plénier, certes, mais une anticipation, un commencement et comme un premier versement de ce qui doit être donné. « *Nous sommes déjà enfants de Dieu*, dit saint Jean, *mais ce que nous serons n'a pas encore été manifesté; nous savons qu'au temps de cette manifestation, nous lui serons semblables parce que nous le verrons tel qu'il est* » (I Joan., III, 2). Une perception exacte de cette espèce de dialectique entre le *déjà réalisé et donné* et le *encore promis et attendu*, est l'une des assises d'une bonne ecclésiologie. Les protestants ne voient que l'élément eschatologique de promesse et d'attente. Nous, catholiques, sommes exposés au danger de mettre tout l'ac-

3. II Cor., I, 22; V, 5; Eph., I, 14.

cent sur l'aspect de don, et de ne plus voir combien l'Église est encore en attente de la consommation de l'œuvre de Dieu.

C'est pourtant la perception exacte de l'existence simultanée de ces deux aspects qui nous permet de donner à l'Église sa position exacte. Peuple de Dieu en marche vers son héritage, l'Église est encore, pour autant, vis-à-vis de sa consommation, dans une situation semblable à celle où se trouvait le peuple juif vis-à-vis d'elle. Elle a encore en elle quelque chose de la synagogue. Peuple de Dieu aux temps messianiques, elle se trouve déjà dans l'ordre définitif de la vie éternelle; parce que le Christ est venu, et qu'elle est le corps du Fils et de l'héritier, elle a déjà quelque part à son héritage, elle vit déjà de cette vie qui n'aura pas de fin.

Tout ce qu'elle tient déjà ou peut attendre encore, l'Église le reçoit de Jésus-Christ, auquel tout va et duquel tout vient; vers lequel monte, en se concentrant de plus en plus sur lui, tout l'Ancien Testament, et duquel procède, par une communication progressive, toute l'œuvre de l'Évangile. Plénitude ou arrhes de notre héritage, nous n'avons ou n'aurons rien que sur la base du fait unique de Jésus-Christ « *livré pour nos péchés et ressuscité pour notre justification* » (Rom., IV, 25). Jésus-Christ « *a été fait pour nous sagesse, et justice et sanctification et rédemption* » (I Cor., I, 30). Il ne s'agit pas pour nous de trouver un chemin, de faire ou d'acquérir quelque chose qui nous soit propre; il ne s'agit que de devenir parties prenantes du bien total de grâce et de vie qui nous a été acquis et nous est offert en Jésus-Christ. Tout est déjà accompli en lui et par lui. En un sens, l'Église ne lui ajoute rien; car, tout ce qu'elle a, elle le tient de lui. Tout le salut est en Jésus-Christ. En sorte que Jésus-Christ plus l'Église ne représente pas plus que Jésus-Christ tout seul. Quand Notre-Seigneur, en saint Jean (XV) nous présente l'analogie de la vigne, il ne se compare pas, lui, au cep et nous aux sarments, mais il dit : *Je suis la vigne* (totale); je suis toute la vigne et, dans la mesure où vous existez en moi, vous êtes les sarments.

Cependant, si tout est acquis et donné en Jésus-Christ, tout doit être encore agi et conquis par l'Église. De même que, nous l'avons vu plus haut, la terre promise est à la fois un héritage donné gracieusement par Dieu, et une conquête

du peuple sous la conduite de Josué, des Juges, puis des Rois. Car le bien total du salut réalisé en Jésus-Christ est destiné à se communiquer non pas à des êtres inertes, mais à des personnes, à des êtres faits à l'image de Dieu, et donc libres. Nous ne pouvons pas recevoir un salut acquis pour nous sans nous, à la manière toute mécanique dont un papier reçoit l'empreinte d'un cachet. Dieu, qui nous a créés sans nous, dit saint Augustin, ne nous sauve pas sans nous. Tout ce que nous recevons de Jésus-Christ, il faut encore que nous nous l'appliquions, que nous le fassions nôtre, que cela devienne *notre* vie et *notre* salut. C'est pourquoi, à l'espèce de tension précédemment dénoncée dans l'Église entre le *encore attendu* et le *déjà donné*, s'ajoute cette sorte de dialectique du *donné*, et de l'*agi*, du tout fait et de l'encore à faire : dialectique qui, comme la précédente, donne à l'Église sa réalité et sa position. Tout comme elle est encore en marche et déjà en possession, l'Église ne cesse de recevoir son héritage comme quelque chose de légué et de donné, et d'avoir cependant à le conquérir.

Si Jésus a pu ainsi réaliser notre salut, constituer ce bien commun de grâce auquel nous ne ferons que participer, il le doit à sa qualité de Christ. Il est l'Oint de Dieu, il est constitué par le Père source de salut, principe de la nouvelle création, chef des anges et des hommes. C'est cette qualité d'Oint de Dieu qu'il nous faut considérer de plus près. Elle représente, dans le Christ, la dignité et la puissance grâce auxquelles il devient notre sauveur et notre chef.

Il est traditionnel et courant de reconnaître dans le Christ trois grandes qualités ou puissances qui appartiennent à son titre et à sa fonction d'Oint du Seigneur : celles de prêtre, roi et prophète. De fait, ces trois fonctions sont celles qui, dans l'Ancien Testament, nous apparaissent comme consacrées par des onctions. Mais l'huile dont notre Christ est consacré est la plénitude dont la racine est la grâce même de l'union hypostatique.

Nous ne trouvons le salut et la vie qu'en les recevant de cette triple puissance qui fait de Jésus notre Christ, le chef du corps des rachetés et le principe de la nouvelle création. En nous mettant sous l'influence de cette triple énergie salutaire. Mais c'est ici le lieu de se rappeler le statut fondamen-

tal que nous avons reconnu à l'Église : peuple de Dieu déjà en possession des arrhes de son héritage, mais encore en marche vers lui. Déjà vivant de la vie éternelle qui est celle du Fils, mais encore en attente de la plénitude de cette vie. Peuple de Dieu dans le désert, entre l'Égypte et le royaume, peuple de Dieu militant qui déjà possède la vie de la Terre des Promesses, mais cependant lui est encore étranger et lointain.

Ce double aspect de l'état présent du peuple de Dieu est l'explication d'une situation qui est, très précisément, *sa* situation de peuple de Dieu *en marche* vers le royaume.

Dans la mesure où le peuple de Dieu possède déjà son héritage, dans la mesure où il tient déjà sa fin, c'est-à-dire dans la mesure où la vie de Dieu lui est déjà intériorisée, l'Église a la qualité de corps vivant du Christ; elle a la forme d'une simple communauté ou communion de vie. Dans la mesure où la vie qui est dans le Christ nous est communiquée, nous devenons le corps même de celui-ci. Nous devenons les membres et, tous ensemble, le corps du Christ, roi, prêtre et prophète. Ces énergies qui sont en lui deviennent nôtres avec sa vie et son Esprit. En sorte que c'est tout le corps qui devient royal, sacerdotal et prophétique. Ce n'est pas seulement le Christ, mais les chrétiens qui, n'existant comme tels que par lui, de lui et en lui, membres d'un corps sacerdotal, royal et prophétique, deviennent aussi rois, prêtres et prophètes.

Dans la mesure où le peuple de Dieu ne touche pas ce qui est sa fin, ne vit pas encore de la vie définitive et se trouve encore en marche vers son héritage; dans la mesure où il n'a pas encore intériorisé le mystère de Dieu et où, selon l'expression de saint Paul, Dieu n'est pas encore « tout en tous » : dans cette même mesure, l'Église a la qualité et la forme d'une société terrestre; elle suit une logique de loi, elle a un aspect de synagogue et d'Ancien Testament. Dans cette mesure les fidèles nous apparaîtront non comme animés d'une vie dont la source sera en eux, mais comme recevant d'un pouvoir extérieur et supérieur à eux. Dans cette mesure l'Église sera moins corps vivant, ayant en soi et en toutes ses parties la présence et les énergies de son principe, qu'un peuple en marche sous la conduite de chefs, recevant et possédant ce dont il doit vivre en des formes voilées et

imparfaites : la vérité sous la forme d'un enseignement extérieur et dans la foi, la vie sous des rites sensibles, sacramentels, la conduite sous une forme de loi et de précepte. Certes, le Christ est pour lui vérité, voie et vie; il l'est par sa triple puissance de prophète, prêtre et roi. Mais, tant que « *nous sommes engagés dans un cheminement loin du Seigneur* » (II Cor., v, 6), cette triple puissance du Christ nous est encore, en quelque mesure, extérieure et, dans la forme d'Église pérégrinante et de société que prend alors le peuple de Dieu, son action obéit à une logique d'organisation hiérarchique et de loi.

J'adapterai volontiers ici une comparaison dont le premier usage se trouve dans le *Pasteur d'Hermas*. On peut comparer l'Église à une tour en construction ou, si l'on veut, à un temple. La carrière qui fournit les pierres pour la construction de l'édifice, c'est le monde. Tout un appareil est nécessaire pour faire passer les pierres de l'état brut où elles se trouvent dans la carrière à l'état de construction finie : des pics, des moyens de transport, des échafaudages, des grues et des échelles. Quand l'édifice est achevé, quand les pierres sont passées de la carrière à l'Église selon le plan et les dimensions prévus pour celle-ci, on enlève tout l'appareil et les échafaudages, dont on n'a plus besoin. Dans l'état consommé et définitif du peuple de Dieu et du corps du Christ, c'est-à-dire au ciel, il n'y aura plus ni activité médiatrice du sacerdoce hiérarchique, ni magistère de la foi, ni pouvoir de gouvernement, ni « dogme », ni loi ni sacrement. Car Dieu sera « *tout en tous* » (I Cor., xii, 6). Il n'y aura plus rien d'extérieur pour l'homme sauvé et régénéré; rien de l'appareil de l'Église terrestre avec sa hiérarchie, ses temples, ses pouvoirs, son aspect de loi et de synagogue. Cette Jérusalem d'en haut sera parfaitement libre (Gal., iv, 26) parce que la vérité et la vie lui seront parfaitement intériorisées. Et c'est à elle, c'est aux saintes noces de l'Agneau avec elle que va toute l'histoire religieuse de l'humanité. C'est pourquoi saint Jean la décrit, dans cette fin de l'Apocalypse qui est aussi la fin de la révélation et où il « dévoile » le terme auquel va tout le Propos de Dieu, dans ces termes magnifiques : « *Je n'y vis point de temple, car le Seigneur Dieu tout-puissant en est le temple, ainsi que l'Agneau. La ville n'a besoin ni du soleil ni de la*

lune pour l'éclairer, car la gloire de Dieu l'illumine et l'Agneau est son flambeau » (Apoc., XXI, 22-23, et cf. XXII, 3-5). Où nous voyons la pleine réalisation des effets de la Nouvelle Alliance annoncée par Jérémie : « *Je mettrai ma loi au-dedans d'eux et je l'écrirai sur leur cœur... Un homme n'enseignera plus son prochain, ni un homme son frère, en disant : « Connaissez Iahvé. » Car ils me connaîtront tous, depuis les petits jusqu'aux grands...* » (Jér., XXXI, 33-34; cf. Hébr., VIII, 10-11.) C'est pourquoi encore un théologien aussi précis que le cardinal Cajétan écrivait, dans une profonde fidélité de pensée à saint Thomas : « Toute la finalité de l'Église est d'engendrer, de nourrir et de protéger la foi (il entend la foi vivante); le reste est destiné à être lié en gerbes pour être brûlé » (Matth., XIII, 30)[4]. Oui, tant que la moisson n'est pas arrivée à la plénitude et à la maturité des épis, il faut une tige pour porter et nourrir ceux-ci. Mais quand la moisson sera mûre pour la récolte de Dieu, le grain seul sera gardé et la paille sera livrée au feu. Au ciel, le peuple de Dieu qui est aussi le corps du Christ, ne sera plus qu'épi, farine de la grande et unique hostie de louange. Ici-bas, l'Église, qui est déjà vraiment peuple de Dieu et corps du Christ, est à la fois épi en train de se gonfler et de mûrir, et tige qui le porte et l'alimente. Tant que la vie n'est pas tout entière passée dans l'Église, elle doit lui être communiquée par la tige.

Nous pensons peut-être nous trouver bien loin de notre sujet : sacerdoce et laïcat. En vérité, nous en avons posé les lignes de fond. Car nous pouvons maintenant situer avec précision les deux réalités ou les deux formes de la même réalité en question. *Par tout le côté et dans la mesure où l'Église vit déjà des dons de la vie éternelle dans le Christ*, nous avons une immanence des vertus du Christ à tout son corps; dans l'ordre de la vie et pour autant qu'il vit dans le Christ, tout membre du Christ est prêtre, roi et prophète, car il appartient au corps de celui qui est oint en cette triple manière. *Par tout le côté et dans la mesure où l'Église est encore en marche*, où la vérité et la vie lui sont encore extérieures et lointaines, cette Église a la qualité d'un ordre de moyens en vue de la fin, d'un appareil de moyens de

4. *Com. in Iª IIªᵉ*, q. 33, a. 4, n. 2.

grâce; elle a une structure non de communion de vie, mais de société, une structure hiérarchique; elle est un ordre de pouvoirs, qui sont d'ailleurs des fonctions et des services : il y a en elle « *des apôtres, des prophètes, des évangélistes, des pasteurs et des docteurs, en vue du perfectionnement des saints, pour l'œuvre du ministère, pour l'édification du corps du Christ, jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'homme fait, à la mesure de la stature parfaite du Christ* » (Éph., IV, 11-13).

Tel est précisément le sens du fait hiérarchique dans l'Église. Certains croient et disent que la hiérarchie, les pouvoirs, les sacrements tels que l'Église catholique les pose, représentent autant de médiations humaines qui offusquent l'unicité de la médiation du Christ affirmée par saint Paul (I Tim., II, 5, et Hébr.). Qu'il puisse exister des déviations en ce sens, la chose n'est pas exclue. Mais le sens profond de l'existence d'une médiation hiérarchique, tel que saint Thomas l'a dégagé dans son traité des sacrements, est précisément de marquer la réalité de l'unique médiation du Christ et sa souveraineté. Que, dans l'Église, la vérité, la vie et la conduite soient procurées et réglées par une autorité hiérarchique, cela marque précisément que la source n'en est pas en nous, car Dieu ne nous est pas encore pleinement intériorisé, mais que nous devons les recevoir du dehors, d'en haut. Par le canal de pouvoirs qui, venant du Christ et le représentant (au sens fort du mot), sont d'un bout à l'autre la forme visible et le sacrement de son unique médiation. En ce sens, « l'Église n'est pas une deuxième médiatrice; elle est le Seigneur visible[5] ».

Ainsi comprenons-nous *pourquoi* les énergies qui se trouvent dans le Christ par l'onction dont il a été consacré, et qui le font souverainement prêtre, roi et prophète, existent dans l'Église sous deux formes, d'ailleurs faites pour être accordées : sous une forme diffuse et immanente à tout le corps, sous une forme particulière, hiérarchique, et qui, se trouvant dans le corps total, ne laisse pas de se situer au-dessus du corps des fidèles.

Il nous reste à voir *comment* ces deux formes se distri-

5. R. Will (théol. protestant), *Le Culte*, t. II, Alcan, 1929, p. 194.

buent et s'organisent dans l'unité pour chacune des trois énergies que nous avons distinguées.



Le Sacerdoce

Que tout le corps des chrétiens soit sacerdotal, qu'il y ait un sacerdoce des fidèles, appelé encore, sans grande précision, sacerdoce universel ou sacerdoce royal, c'est ce dont témoigne abondamment l'Écriture sainte et toute la tradition chrétienne[6]. Voici les textes essentiels de l'Écriture :

« *Si vous écoutez ma voix et si vous gardez mon alliance, vous serez mon peuple particulier parmi tous les peuples, car toute la terre est à moi; mais vous, vous serez pour moi un royaume de prêtres et une nation sainte* » (Exode, XIX, 5-6).

« *Vous-mêmes, comme des pierres vivantes, entrez dans la structure de l'édifice pour former un temple spirituel, un sacerdoce saint, afin d'offrir des sacrifices spirituels, agréables à Dieu, par Jésus-Christ... Vous êtes une race choisie, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple que Dieu s'est acquis afin que vous annonciez les perfections de celui qui vous a appelés des ténèbres à son admirable lumière...* » (I Petr., II, 5 et 9).

« *A celui qui nous a aimés, qui nous a lavés de nos péchés par son sang, et qui nous a faits rois et prêtres de Dieu son Père, à lui la gloire et la puissance des siècles des siècles. Amen!* » (Apoc., I, 6; cf. V, 10; XX, 6; XXII, 3-5.)

Ce n'est sans doute pas fortuitement que l'Apocalypse, qui nous parle si somptueusement de l'Église en son état de consommation, où Dieu sera tout en tous, rappelle si fréquemment la qualité royale et sacerdotale des disciples de l'Agneau.

6. Outre le livre du P. Dabin, déjà cité, voir l'excellent recueil d'études de la XI[e] Semaine liturgique, Louvain, 1933 et E. Mersch, *Morale et Corps mystique*, Desclée, 1937, chap. V, pp. 141-160. Pour une exégèse critique des textes bibliques, cf. L. Cerfaux, *Sacerdotium regale*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1939, pp. 5-39. Pour une étude plus poussée de la notion, il faudrait aussi recourir aux monographies allemandes de Grosche, Niebecker, Rocholl, et à la monographie américaine de Kavanagh.

D'autre part, l'existence d'un sacerdoce proprement hiérarchique et sacramentel ne fait de doute pour aucun catholique : et la réalité de ce sacerdoce est l'un des liens les plus solides qui fassent quelque unité entre les Églises orientales orthodoxes et nous. Il revient à la théologie d'expliquer et d'organiser ce donné; elle n'y a pas manqué. Voici comment, à la suite de saint Thomas, on peut voir les choses[7].

Au domaine propre du sacerdoce immanent et diffus appartient tout ce qui est de l'ordre de la vie, de l'application et de l'intériorisation personnelles de la vie reçue du Christ, des actes de cette vie en tant qu'ayant une valeur de culte, enfin de sa manifestation dans le témoignage en tant qu'un tel témoignage rend gloire à Dieu.

Il y a d'abord tout le domaine du culte intérieur, c'est-à-dire de l'activité théologale ou morale en tant qu'elle glorifie Dieu. Ce culte intérieur est, pour saint Thomas, la fin même du culte extérieur. Il comporte le culte éminent des vertus théologales et le culte de la vie morale sous l'emprise de la vertu de religion et du désir de glorifier Dieu. C'est le domaine propre du sacerdoce spirituel que la tradition catholique, pas plus que la Bible, ne rapporte à une activité sacramentelle ou liturgique, mais essentiellement au culte spirituel de la vie chrétienne. C'est là que se place le « culte raisonnable » dont parle saint Paul : « *Je vous exhorte à offrir vos corps comme une hostie vivante, sainte, agréable à Dieu : c'est là le culte raisonnable* (= spirituel) *que vous lui devez* » (Rom., XII, 1). Le mouvement spirituel du dernier quart de siècle a commencé de mettre dans un beau relief une part éminente du culte raisonnable qu'est la vie chrétienne menée purement en esprit de service de Dieu : c'est le domaine du sacerdoce des époux chrétiens. De lui relève la constitution, dans le foyer, d'une cellule d'Église et de Chrétienté; le culte familial; l'offrande et la consécration commune de la vie des époux et, après la venue des enfants, des parents.

Dans le culte extérieur, qui est surtout représenté par la liturgie et les sacrements, il faut distinguer deux aspects ou

7. Cf. S. Thomas, *Com. in Sent.*, lib. IV, d. 13, q. 1, a. q. 1, ad 1; *Sum. theol.*, III[a], q. 82, a. 1, ad 2; *De Reg. princ.*, I, c. 14. Sur le culte intérieur, *Sum. theol.*, I[a] II[ae], q. 101, a. 2, et q. 103, a. 3.

deux valeurs; ou encore deux directions. Le culte extérieur représente d'abord un mouvement qui monte de l'homme vers Dieu, il a une valeur de prière et de louange, *sacrificium laudis*. Il représente ensuite, au moins dans sa partie proprement sacramentelle, un mouvement qui descend de Dieu vers l'homme, il est le lieu d'un don de grâce. L'insistance de la théologie catholique depuis la Réforme sur la réalité, d'abord, puis sur l'efficacité de l'*ex opere operato* des sacrements, a malheureusement fait prédominer le second aspect sur le premier, au point que l'idée de voir dans les sacrements d'abord un culte, une prière, un sacrifice de louange, a presque disparu de l'enseignement et de la catéchèse. On n'a plus vu, dans la confession, que l'absolution et dans la messe on a mis surtout l'accent sur la consécration et la présence réelle ; on a moins marqué son aspect d' « eucharistie », de louange, tout comme, dans la confession, l'aspect de culte rendu à Dieu par notre contrition. Dans les deux cas, et tout autant dans les autres sacrements, on a vu presque exclusivement le don de grâce venant de Dieu, et venant efficacement, presque automatiquement, mécaniquement.

Tout ce que le culte extérieur comporte de mouvement de l'homme vers Dieu, tout ce qu'il représente de prière et de sacrifice de louange intéresse l'aspect de vie personnelle, de réalisation personnelle de la vie chrétienne, et donc le sacerdoce intérieur de tout chrétien. C'est le domaine du fidèle, étant entendu que tout chrétien, même élevé au sacerdoce hiérarchique, est d'abord un fidèle. A ce titre-là, le baptisé (et le confirmé) exercera son sacerdoce soit dans tout acte de témoignage porté, pour la gloire de Dieu, à la face du monde (ici se place tout ce qui peut relever de la confession de la foi); soit dans la participation au culte, en particulier au culte eucharistique, dans un esprit d'offrande de soi et de louange; soit dans tout usage des sacrements accompli dans le même esprit.

Par contre, la réalité proprement sacramentelle, c'est-à-dire le mouvement, que le sacrement engage efficacement, de Dieu vers l'homme : cela est *le domaine du sacerdoce hiérarchique et sacramentel*[8]. Précisément parce qu'il s'a-

8. Le mariage constitue un cas un peu spécial. Les fidèles font le

git ici principalement non plus de présenter l'offrande des chrétiens, *notre* offrande, mais de rendre présent et actif parmi nous l'offrande même *de Jésus-Christ*. Si le sacrifice et le culte *de Jésus-Christ* sont encore offerts et présents dans l'Église, ce n'est que par un ministère et sous une forme proprement sacramentels. C'est pourquoi, à pouvoir engager efficacement ce mouvement de haut en bas, il n'y a qu'un sacerdoce qui est un pur *ministère* venant d'en haut, donc hiérarchique, vicaire du sacerdoce de Jésus-Christ et qui est lui-même, finalement, une réalité sacramentelle. Il ne faut pas, dans le désir de magnifier le sacerdoce des baptisés, lui attribuer, même sous une forme dégradée, un rôle qui revient au sacerdoce hiérarchique et sacramentel. C'est pourquoi l'Église veut qu'on évite, dans toute « participation active » à la liturgie, ce qui ressemblerait à un nivellement ou à une confusion des rôles. Et qu'on ne voie pas là une triste acquisition de la Contre-Réforme ou de la scolastique : la plus ancienne description que nous ayons de la liturgie eucharistique, celle de saint Justin (Apol., xv), est ici pleine d'enseignements. Lorsqu'il s'agit de la prière, Justin écrit : « Nous prions avec ferveur... » (n. 4); mais, lorsqu'il s'agit de l'anaphore et de la consécration, « celui qui préside » intervient et agit seul (n. 6-7) jusqu'à ce que « celui qui préside ayant achevé les prières et l'action de grâces, tout le peuple présent acclame en disant : Amen! » (n. 8). C'est que, dans l'acte proprement sacramentel, il y a autre chose que le mouvement d'adoration et de ferveur montant du cœur des fidèles; il s'y opère un mouvement de haut en bas, un apport nouveau, un acte de Jésus-Christ en tant qu'il n'est pas encore intériorisé en nous. Le sens du sacerdoce proprement ministériel (hiérarchique) et sacramentel, c'est d'apporter à l'Église ce qui n'est pas encore pleinement en elle : la vie et l'adoration de son Seigneur.

Il ne convient d'ailleurs pas d'opposer d'une façon radicale le sacerdoce universel des baptisés et le sacerdoce mi-

contrat, et sont seuls à pouvoir le faire; comme le contrat est le sacrement, on peut dire qu'ils se donnent le sacrement. Mais le rite oriental du mariage oriente l'esprit dans un sens plus favorable au sacerdoce hiérarchique.

nistériel et sacramentel des prêtres. Le second consomme le premier.

En ce sens, d'abord, que la consécration du sacerdoce sacramentel, avec le caractère qu'elle imprime et les pouvoirs qu'elle confère, est un approfondissement, un développement de la consécration, du caractère et du pouvoir cultuel mis dans le fidèle, déjà, par son baptême et par l'imposition des mains (confirmation). Telle est la pensée, combien profonde et malheureusement peu connue, de saint Thomas; pensée appuyée sur sa vue du caractère baptismal, première participation au sacerdoce du Christ[9].

En ce sens, aussi, que la vie qui s'exprime en louange dans les actes du sacerdoce baptismal s'alimente par les opérations sacramentelles dont le sacerdoce hiérarchique exerce le ministère. Comme tout vient d'en-haut, du Christ — de celui-là même qui « est mort pour nos péchés et ressuscité pour notre justification » —, le corps des fidèles n'a de vie et ne peut faire monter de louange que pour autant qu'il a, d'abord, reçu; sa prière est à base de foi, qui est à base de prédication et donc de mission (Rom., x, 14-15); la vie du Christ, pour s'intérioriser en lui, doit d'abord être reçue. Ainsi voyons-nous qu'en un sens le sacerdoce hiérarchique *fait l'Église*. Dans la mesure où il communique ministériellement la vie du Christ, il rentre, pour emprunter la précision des catégories scolastiques, dans la cause efficiente de l'Église (voir *L'Église du Verbe incarné*, de l'abbé Journet). Saint Paul compare les fidèles à une lettre du Christ écrite *par son ministère*, par l'Esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais sur leur cœur (II Cor., III, 3).

*
* *

Royauté, gouvernement, juridiction

Comme un sacerdoce intérieur et spirituel, il y a une royauté intérieure et spirituelle. C'est la dignité royale qui est donnée au chrétien du fait que, par le baptême, il est

9. *Sum. theol.*, IIIa, q. 63, a. 3 et 5; q. 65, a. 3, ad 3.

consacré au service de Dieu et incorporé au Roi des rois.

Comme consacré au service de Dieu, membre du peuple mis à part pour ce service, le chrétien domine toutes choses transitoires et relatives. Il jouit de cette liberté royale des enfants de Dieu, dont jouit aussi l'Église par rapport aux puissances de « ce monde » : de cette liberté apostolique et prophétique de qui, constitué dans le service du seul Seigneur, ne peut plus être l'esclave ou le serviteur inconditionné d'aucune chose.

Comme membre du Christ, incorporé au Roi des rois, le chrétien a la promesse d'être associé au règne glorieux du Christ, tout comme il sera son cohéritier. *Si tamen compatimur, ut et conglorificemur.*

Il n'y a pas de difficulté sur cette royauté spirituelle et intérieure, si ce n'est que la notion en est bien peu présente dans la théologie et la prédication catholiques (qui en a jamais entendu parler ?). Mais des problèmes peuvent se poser au plan de la participation *hiérarchique*, dans l'Église, à la royauté et au gouvernement du Christ.

Les laïcs ont souvent revendiqué, et ont parfois obtenu dans l'Église une certaine activité de gouvernement. Ceci tient au statut qui fut celui de la chrétienté dans les pays où le prince au moins, puis, dans la suite, tout le peuple, était chrétien, se voulait chrétien et professait que la société n'avait d'autre but que d'assurer au peuple de Dieu la paix ici-bas et le salut dans l'autre monde. Dans ces conditions, en effet, la société politique soumise au prince et l'Église ne formaient plus qu'une seule communauté dont les membres étaient régis simultanément par deux pouvoirs, le sacerdotal et le royal; une seule société ayant, pour la régir, le pape et l'empereur, un peu comme le corps a deux côtés distincts, mais inséparables (la comparaison est encore, au XVe siècle, chez Turrecremata). Ce que nous appelons aujourd'hui l'État et l'Église ne formait, dans cette perspective, qu'une seule cité, un seul peuple ayant une fin proprement chrétienne, mais administré par deux pouvoirs. Dans la société régie ainsi concurremment par les princes chrétiens et les évêques, comme ce fut le cas, chez nous, dans la chrétienté franque du VIe siècle, puis et surtout dans la chrétienté carolingienne, enfin dans la chrétienté médié-

vale qui se prolonge, au moins pour partie, au-delà de Philippe le Bel, jusqu'à la fin de l'Ancien Régime, les princes revendiquèrent, obtinrent souvent, et, plus souvent encore, s'attribuèrent des prérogatives de véritable gouvernement de l'Église. On leur reconnaissait, de fait, un véritable *regimen Ecclesiae*[10]. Les Capitulaires de Charlemagne, par exemple, légifèrent en matière proprement ecclésiastique et canonique, sur l'exercice du culte, la tenue des conciles, la distribution des charges ecclésiastiques et des évêchés, etc.[11] Spontanément, les princes prenaient de plus une véritable charge d'apostolat, en particulier à l'égard des peuples conquis : ce sur quoi, bien sûr, il y aurait beaucoup à dire. Et parfois même le Siège apostolique sanctionnait officiellement cette sorte de mission d'évangélisation : ce sur quoi, également, il y aurait beaucoup à dire.

L'histoire serait longue de cette participation des princes au gouvernement des choses ecclésiastiques[12]. Cet état de choses a fini par laisser à l'Église un souvenir assez mêlé. Cela a mal terminé dans la grande aventure de la Réforme, par l'*Appel* de Luther *à la Noblesse allemande*. Luther ne voulait pas quitter l'Église, mais la réformer selon sa conception de l'Évangile. Et comme l'Église ne le suivait pas, il est passé à l'action et a fait appel au secours des princes au nom du sacerdoce universel, compromettant ainsi cette grande idée chrétienne dans un usage où l'Église catholique ne pouvait évidemment le suivre.

Dans la discipline canonique actuelle, les laïcs n'ont plus aucun pouvoir de gouvernement dans l'Église. Cependant, ils reçoivent et recevront peut-être davantage encore dans l'avenir la direction d'œuvres catholiques (œuvres scolaires, charitables, œuvres de jeunesse) et même d'organisations qui, comme celles de l'Action catholique, sont proprement

10. Cf. des textes cités par le P. J. Lecler, dans *Construire*, fasc. VII, 1942, pp. 71 s.; voir l'excellent ouvrage du même auteur, *L'Église et la souveraineté de l'État*, Flammarion, 1946.

11. Cf. toute histoire de cette période et, parmi les publications les plus récentes, P. Fernessolle, *De la civilisation chrétienne*, Beauchesne 1945, pp. 117 s.

12. Elle a été faite, au moins par parties. Comme exposé d'ensemble des faits, non des doctrines, on peut se reporter à J. Hashagen, *Staat und Kirche vor der Reformation*, Essen, 1931 (fait dans la perspective luthérienne).

des organisations d'Église. Par là, ils ont une participation, assez vague d'ailleurs, au pouvoir royal de l'Église. Le statut exact de cette participation n'a jamais été bien précisé, et peut-être n'est-il pas susceptible d'une grande précision. A propos de l'Action catholique, on a dit qu'elle était « la participation à l'apostolat hiérarchique, mais non à la hiérarchie elle-même[13] ». Il y a une participation des laïcs à la mission de l'Église; mais dans des conditions telles que les laïcs demeurent des laïcs, n'entrent pas dans la hiérarche ecclésiastique et n'aient pas à exercer des actes qui exigeraient des « pouvoirs » proprement hiérarchiques. Les laïcs seront donc revêtus de quelque autorité dans l'Église, et ceci au nom de leur participation à la mission de celle-ci : participation sanctionnée par un mandat, sinon précis et personnel, comme celui dont peut être investi le curé, du moins collectivement donné au laïcat chrétien organisé.

Si les laïcs n'ont, avec la réserve qu'on vient de dire, aucune part au pouvoir proprement hiérarchique de gouvernement, ils ont *un droit imprescriptible à être entendus dans l'Église.* Faire comme s'ils n'existaient pas, les traiter toujours en enfants qui ne parlent pas dans le cercle des grandes personnes et dont on détermine d'autorité, sans eux, tout le comportement, c'est s'exposer, soit à les réduire à une passivité qui engendrerait bientôt le désintéressement et l'indifférence, soit à les acculer à des actes d'indiscipline et peut-être de révolte. En fait, dans la violence et la verdeur de certaines interventions laïques de ces derniers mois, se fait jour, sans doute, la réaction de pensées et de sentiments demeurés trop longtemps sans issue et sans possibilité d'expression. Une certaine liberté royale existe, pour les baptisés, à l'intérieur même de l'Église, mais qui, précisément, fera preuve qu'elle vient vraiment de l'Évangile, en sachant s'allier au respect et à la patience, comme on le voit si remarquablement chez une sainte Catherine de Sienne. On connaît le mot d'Ed. Le Roy : « Les simples fidèles n'ont que le rôle des moutons de la Chandeleur : on les bénit et on les tond![14] » Les prêtres qui liront ces pages savent

13. Directives des évêques allemands (Conférence de Fulda), dans *Docum. cathol.*, 1933, col. 913.
14. *Dogme et Critique*, p. XIII.

mieux que quiconque la part de vérité qu'il y a dans ce propos. Il est certain que les laïcs sont souvent réduits à la passivité et au silence. Mais, dans la mesure même, qui sans doute ne fera que croître, où ils recevront des responsabilités dans l'Église, l'obligation s'imposera de trouver des formes viables pour l'activité et l'initiative des laïcs. Le cardinal Verdier revenant de Rome et répondant aux vœux du clergé parisien, le 1er janvier 1931, prononçait ces paroles qui, malheureusement, n'ont pas eu l'écho qu'elles méritaient : « Vous aurez un ministère un peu nouveau. Jusqu'ici vous étiez restés des maîtres incontestés, presque des rois de droit divin... Si demain le laïcat se place à côté de la hiérarchie pour diriger l'Action catholique extérieure, vous serez désormais des rois constitutionnels[15]. » Le lendemain de 1931 est pour nous, maintenant, un hier ou un avant-hier. Parlera-t-on toujours de « demain » comme sur l'enseigne du barbier ?

Les formules seraient à trouver, parfois peut-être simplement à restaurer : conseils paroissiaux, consultation des organismes laïcs, je ne sais; je suis ici infiniment moins compétent que ceux qui me liront. Mais je suis sûr qu'un grand besoin existe, que quelque chose se fera jour en ce sens et que ce sera, pour l'Église, la source d'un véritable renouveau et d'une grande fécondité. Saint Jean Chrysostome appelait le peuple chrétien *le plérôme de l'évêque*, signifiant ainsi sans doute que la hiérarchie a besoin de lui comme de sa plénitude et de son complément. Dans un langage moins théologique, un auteur dont je ne ferai certes pas un Père de l'Église a pu écrire : « Sans les Calibans, point de renaissance catholique. Nous seuls sommes assez nombreux pour remplir les églises, et la messe est mal chantée tant que nous ne donnons pas de la voix[16]. »

Il faut que le peuple chrétien, et le « peuple » au sens de « masse populaire », là où il existe encore, soit à nouveau entendu dans l'Église.

15. Dans *Docum. cathol.*, 7 mars 1931, col. 588.
16. J. Guéhenno, *Caliban parle*, 1928, p. 144.

*
* *

Prophétisme

Nous retrouverons ici la distinction qui éclaire tout notre problème : celle que nous avons fondée entre le point de vue de la vie, qui est celui du corps total et qui joue dans la mesure où cette vie est déjà possédée et intériorisée, et le point de vue social ou hiérarchique, qui trouve son application dans la mesure où la vie, non encore intériorisée, doit être transmise au corps.

Dans cette matière de vérité ou de doctrine, ces deux aspects correspondent assez bien à la distinction entre les points de vue, d'une part, *de la révélation et du dogme* (qui est la forme ecclésiastique du révélé) *reçus* d'en-haut comme un dépôt et, d'autre part, *le dogme vécu* par l'Église croyante et rayonné par le témoignage chrétien. Dès l'abord, on peut présumer que, dans la mesure où la révélation et le dogme nous viennent du dehors, à savoir des prophètes, du Christ et des apôtres, dans une révélation historique et objective qui se présente comme un dépôt et comme la transmission de quelque chose de tout fait, on retrouvera la compétence propre d'un pouvoir hiérarchique de magistère. Pouvoir hiérarchique résidant essentiellement dans le corps apostolique continué, au moins pour partie, par le corps épiscopal avec son critère interne d'unité, le Siège apostolique. Par contre, dans la mesure où la doctrine reçue dans l'obéissance de la foi sera vécue et, par là même, développée, appliquée selon les besoins des hommes et des temps; ou encore dans la mesure où l'Esprit qui besogne dans l'Église éclairera personnellement des âmes; dans celle encore où la vérité chrétienne sera témoignée et rayonnée par des âmes qui vraiment en vivent et s'engagent : dans cette même mesure, on se trouvera dans le domaine de la vie, où tout fidèle animé par l'Esprit, et pour autant que l'Esprit est actif *en lui*, aura grâce, initiative et activité.

Selon cette distinction des rôles si simple et qui répond si bien à ce que nous apprend l'histoire de l'Église, *le laïcat*

fidèle aura largement sa part dans le développement et le rayonnement du dogme[17]. Dans son développement, ainsi qu'on l'a vu par exemple, sous Léon XIII, dans le domaine de la doctrine sociale de l'Église (rôle de l'Union de Fribourg), et qu'on le voit présentement encore en cette question et en d'autres : doctrine chrétienne du mariage, liturgie, etc. Après tout, bien des grands mystiques ont été des laïcs; or ce n'est sans doute pas par hyperbole littéraire que Grégoire XV et Urbain VII ont appelé sainte Thérèse d'Avila docteur de l'Église... Dans le rayonnement du dogme aussi, par le témoignage chrétien. Mais nous retrouverons cela un peu plus loin.

Par contre, *il reviendra essentiellement à la hiérarchie* : 1° *de porter, dans l'Église, le charisme de l'apostolicité*, c'est-à-dire de faire que la doctrine de la foi vienne vraiment d'en-haut, du Christ et des apôtres, tout comme, lorsque nous parlions du sacerdoce, la grâce nous est apparue comme venant vraiment d'en-haut, du fait unique et historique de la croix. De transmettre au peuple de Dieu, qui doit vivre dans l'unité de la foi et de sa profession, le dépôt de la Révélation faite. En sorte que ce peuple vive vraiment « *sur le fondement des prophètes et des Apôtres, le Christ Jésus étant lui-même la pierre angulaire* » (Eph., II, 20); 2° *de juger de la conformité à ce dépôt* des développements, applications et expressions que la doctrine aura reçus en étant vécue, pensée, rayonnée par l'ensemble des fidèles. Ceci toujours afin « *que tous disent la même chose, qu'il n'y ait pas de scission et que tous soient unis dans un même esprit et un même sentiment* » (I Cor., I, 10). Le rôle d'une autorité publique est précisément d'exercer un acte qui ait valeur pour régler par voie de jugement et à titre de critère la vie

17. Ce sujet ne mérite sa réputation d'épineux, voire de dangereux, qu'en raison de l'excessive circonspection et de la timidité qu'ont suscités dans l'Église la crise moderniste et diverses prétentions exagérées. Aussi est-il peu abordé. En dehors de Newman, *On consulting the faithfull on matters of faith* (dans *The Rambler*, juillet 1859), texte malheureusement inaccessible et dont je compte donner un jour une traduction, je puis renvoyer cependant à : A.-G. Martimort, *Communion des Saints et risque chrétien*, dans *Cahiers de la Vie Spirituelle, La Communion des Saints*, pp. 107-115, et J. Leclercq, *La vie du Christ dans son Église* (*Unam Sanctam*, 12), 1re partie, chap. VIII : Gouvernants et gouvernés dans l'Église. Quelques bonnes notations aussi dans J. Levie, *Sous les yeux de l'incroyant*, Desclée, 1944, pp. 240 s.

collective d'une communauté. Dans l'Église, où cette vie collective n'est pas, comme dans la société civile, d'ordre purement pratique, mais comporte une vie dans l'unité de la foi et sur la base même de cette unité, l'autorité publique prend, au-delà d'une forme de juridiction et de règne, la forme d'un magistère.

Dans la théologie catholique courante, pour les raisons évoquées au début de cet article et dans la note précédente, on n'a considéré, dans la vie de l'Église en l'unité de la foi, que cet aspect de dépôt constitué, et transmis par la médiation d'une hiérarchie de magistère. Tout comme on n'a guère considéré, dans les sacrements, que l'aspect d'efficacité objective, d'*ex opere operato*. Tout l'effort a consisté à montrer, contre les protestants, les jansénistes ou les gallicans, contre les divers subjectivismes et finalement le modernisme, que les fidèles n'ont aucun pouvoir hiérarchique de magistère et qu'ils reçoivent la doctrine toute faite. Et cet effort a abouti, comme à son dernier mot, à la défense, comme d'un suprême bastion, de la distinction entre *Église enseignante* et *Église enseignée*. Ce qui a été dit précédemment, loin de porter atteinte à cette distinction, la fonde et l'explique. Mais qu'on ne croie pas avoir tout dit lorsqu'on a posé cette barrière. Il reste en effet à donner sa place à la part de vérité que peuvent représenter, par exemple, l'idée de conservation de la vérité dans le corps total des fidèles, ou encore telle formule d'un Père Tyrrell, alors encore catholique : « Au commencement, il n'y avait pas une Église enseignante et une Église enseignée, mais une Église enseignante et un monde enseigné. Chaque chrétien, par la vertu de son baptême, était un maître et un apôtre[18]. »

Il est navrant de voir des idées si proches d'être vraies, au moins dans ce qu'elles affirment (car la partie négative est une contre-vérité historique) contenir, dans leur confusion, un danger d'erreur d'autant plus redoutable qu'il est plus lié à une perception authentique. La suite de la présente étude permettra une mise au point qui, après tout, est aisée.

Pour cela, il nous faut distinguer. Tyrrell n'y aurait pas

18. *Suis-je catholique ?* p. 59.

consenti. Mais, comme disait Mgr d'Hulst à la Chambre des députés, distinguer est encore le seul moyen qu'on ait trouvé de ne pas confondre. Aussi, nous inspirant de quelques textes dispersés mais très nets de saint Thomas[19], distinguerons-nous, dans la fonction prophétique ou de témoignage — que nous prenons volontairement dans toute son ampleur, et donc sa généralité —, *deux modes* et *trois sortes d'actes*. Les deux modes sont le public et le privé; les trois sortes d'actes répondent à la fonction doctrinale ou dogmatique, la fonction scientifique ou doctorale et la fonction apostolique. Si l'on applique les deux modes aux trois actes ou fonctions, on aura six cas différents.

a) Dans *l'ordre de l'enseignement doctrinal ou dogmatique*, nous rencontrons d'abord *l'enseignement public* ou fait *ex officio*. C'est celui qui est afférent à une charge pastorale hiérarchique[20]. Il appartient en propre à l'évêque, dont il est, dit saint Thomas qui ne connaît pas l'hyperbole, « le devoir le plus capital[21] ». Les évêques sont « juges de la foi », c'est-à-dire qu'ils représentent proprement et par eux-mêmes l'autorité publique en matière de doctrine. Les prêtres et les religieux prêcheurs reçoivent quelque participation à cette fonction enseignante de l'évêque, comme étant ses coopérateurs. Mais, même assemblés en synode, ils ne sont pas « juges de la foi », et n'ont jamais qu'une autorité déléguée et contrôlée, comme par reflet ou par écho. Peut-être les laïcs reçoivent-ils, eux aussi, de la même manière, quelque participation, plus lointaine encore, à l'autorité enseignante de l'évêque : soit dans la fonction, aujourd'hui purement théorique, de parrain[22], soit dans celle, beaucoup plus réelle, de catéchiste, lorsqu'il s'agit d'une activité vraiment homologuée et mandatée par l'évêque.

Dans ce même ordre de l'enseignement dogmatique, il existe aussi *une activité toute privée* quant à sa valeur, même lorsqu'elle se produit en public et trouve, peut-être, un

19. Cf. entre autres *Com. in Sent.*, lib. IV, d. 6, q. 2, a. 2, q. 2, sol., d. 19, q. 2, a. 2, q. 2, ad 4; *Sum. theol.*, IIIª, q. 71, a. 4, ad 3.

20. « Ex officio praelationis, vel ex auctoritate alicujus praelationem habentis. » *Com. in Sent.*, lib. IV, d. 19, q. 2, a. 2, ad 4; « Praelationis officium habet doctrinam adjunctam ». *Contra impugn.*, c. 2.

21. *Sum. theol.*, IIIª, q. 67, a. 2, ad 1; comp. *in Tit.*, c. 1, lect. 2.

22. *Com. in Sent.*, lib. IV, d. 6, q. 2, a. 2, q. 2, sol.

grand retentissement. Il s'agit d'un enseignement, non plus *ex officio*, garanti par un charisme hiérarchique, mais *ex spiritu*, fruit d'un don, d'une inspiration, d'une mission tout intérieurs [23]. De tels dons, une telle mission ne sont pas rares dans le laïcat chrétien et y ont parfois un éclat, une fécondité exceptionnels. Il semble bien qu'on en trouverait des exemples dans le cas de saints tels que les deux saintes Thérèse, ou d'hommes tels que Pascal, de chrétiennes telles que les dames Bigard ou Pauline Jaricot, de serviteurs de l'Esprit tels qu'un Maritain ou un Claudel. Nous sommes là en présence de dons ou d'inspirations qui viennent peut-être de Dieu, mais dont la provenance divine est une chose cachée, problématique, dépourvue de cette garantie publique tenant à la structure de l'Église, promise par Dieu au corps épiscopal, successeur du corps apostolique. C'est pourquoi ces inspirations, toutes divines qu'elles puissent être, n'ont pas, *de soi*, valeur de règle de pensée pour le peuple de Dieu comme tel. Elles peuvent apporter beaucoup à celui qui les a reçues, à ceux mêmes qui reçoivent le message de celui-ci; elles ne sont pas directement une règle d'Église. Elles ne le deviendraient que si elles étaient éprouvées, puis homologuées par la hiérarchie comme conformes au dépôt et représentant un développement authentique de celui-ci; ou, dans l'ordre pratique, comme répondant à la conduite du Saint-Esprit sur son Église. Seule la hiérarchie épiscopale unie dans la communion à toute l'Église et à son centre, représente vraiment une autorité publique ayant valeur proprement sociale de critère pour la vie du peuple de Dieu dans l'unité de la vérité.

b) Dans *l'ordre de l'enseignement scientifique ou doctoral*, tout fidèle, qu'il soit prêtre ou laïc, qui estime avoir quelque chose à dire, peut parler sans avoir pour cela reçu une mission quelconque; *ex spiritu*. Le produit vaudra ce que vaudront la documentation, les raisons, bref la compétence du docteur.

Mais un docteur dont la compétence et l'orthodoxie auront été éprouvées, peut recevoir de l'Église *un mandat d'enseignement* : cette « mission canonique » dont parle la Cons-

23. On relira les belles pages du P. Clérissac sur la mission et l'esprit dans *Le Mystère de l'Église*, Éd. du Cerf, ch. VII.

titution *Deus scientiarum* par laquelle l'Église a, en 1931, réorganisé l'enseignement de ses universités et facultés [24]. L'enseignement d'un tel docteur, qui pourrait être un laïc (on cite le cas, singulier à vrai dire, de Ward), restera entièrement d'ordre scientifique; il vaudra ce que vaudront la documentation et les raisons de qui le propose. Mais il revêtira un certain caractère public, il jouira d'une autorité plus grande, dont la rançon comme la garantie seront, on le comprendra, un contrôle plus étroit de ses expressions extérieures, de la part de l'autorité ecclésiastique.

c) *L'ordre de l'enseignement apostolique* est évidemment celui où l'activité du laïcat pose les problèmes les plus intéressants. Il a, dans la tradition ecclésiastique, un statut et un nom précis. Quand, au début du XIIIe siècle, se produisit un foisonnement de mouvements laïcs d'inspiration « évangélique », l'Église s'efforça d'opérer un discernement et, éventuellement, de leur donner un statut. Du plus pur, celui qu'avait inauguré François d'Assise, elle fit un ordre religieux de type apparenté à celui des Frères Prêcheurs. A celui des « Humiliés », sorte de tiers-ordre laïc qui n'était pas une émanation d'un grand Ordre, Innocent III permit de prêcher, non le dogme, mais la pénitence, la piété et les dévotions. La distinction fut alors faite entre *doctrina* et *exhortatio* [25]. C'est ce même mot d'*exhortatio* que reprend saint Thomas lorsqu'il parle du témoignage laïc que peuvent pratiquer tous les fidèles, et même les femmes, à qui saint Paul avait enjoint de se taire dans l'Église [26]. Nous verrons bientôt comment la distinction entre les deux modes, privé ou public, peut s'appliquer à l'enseignement apostolique d'exhortation. Pour aider à suivre cet exposé, on se permettra de numéroter ici les paragraphes.

1° Tout fidèle, de par son baptême, fait partie du peuple de Dieu, du peuple royal et sacerdotal mis à part et consacré pour porter témoignage à Dieu devant le monde (I Petr., II,

24. Cf. art. 21, 5°, et art. 22; Règlement annexe, tit. II, a. 5, § 5.

25. Cf. les textes dans P. Mandonnet, *Saint Dominique. L'idée, l'homme, l'œuvre, augm. de notes et d'études critique* par M.-H. Vicaire et R. Ladner, Desclée, 1938, t. II, pp. 43 s., 304 et 306 en note.

26. *Sum. theol.*, II^a II^ae, q. 177, a. 2; III^a, q. 55, a. 1, ad 3; q. 67, a. 4, ad 1; *Com. in I Cor.*, c. XI, lect. 2; c. XIV, lect. 7; *in Tim.*, c. II, lect. 3; *in Tit.*, c. II, lect. 1; *Quodl.* XII, a. 27, ad 2.

9). La confirmation a développé tout spécialement le caractère et la consécration du baptême dans le sens d'une affirmation et d'une activité du chrétien dans la vie proprement sociale, soit de l'Église, soit du monde[27]. Tout laïc, de par la consécraton de son baptême et de sa confirmation, peut donc, à titre personnel, donner *le témoignage* pour lequel il est marqué, selon les occasions. On dira même qu'il le doit; car, de toute évidence, l'obligation du témoignage et de l'apostolat incombe à chaque chrétien et à tout chrétien au titre du baptême et de la confirmation par lesquels il a été consacré à l'œuvre de Dieu. C'est là une vérité qui a été, ces derniers temps, clairement affirmée[28].

A ce plan, le rayonnement apostolique des laïcs est une chose qui découle directement de leur qualité de chrétiens; il ne fait que reconnaître et honorer la part de responsabilité que tout baptisé, comme membre de l'Église a, dans la vie, la mission et l'œuvre de cette Église[29] : comme tout citoyen dans la vie, la mission et l'œuvre de son pays. Cette responsabilité, le fidèle ne l'a pas reçue, sous forme de mission, de la hiérarchie, sinon en un sens tout à fait large et de façon indirecte, du fait de la dépendance où il est, pour toute sa vie chrétienne, du magistère et du sacerdoce hiérarchiques (cf. *supra*). De plus, le fidèle rencontre cette responsabilité apostolique dans des conditions particulières qui sont les siennes, celles de *sa* vocation, et qui sont providentielles. Selon le temps de notre venue en ce monde, selon notre patrie, nos antécédents, nos ressources, notre condition, et finalement les mille circonstances de notre route, nous avons, à l'égard de l'œuvre de l'Église, une responsabilité particulière et propre. Chacun d'entre nous a été « créé en Jésus-Christ pour des actions bonnes que Dieu a

27. Cette manière d'envisager la confirmation appellerait une justification et des développements dans lesquels je ne puis entrer ici.

28. Cf. Note des cardinaux et archevêques, de mars 1946, dans *Doc. cathol.*, juillet 1946, col. 742. Aussi a-t-on souvent marqué le lien qu'il y a entre l'Action catholique et le sacrement de confirmation. Ainsi, à plusieurs reprises, Pie XI : cf. P. Bayart, *L'Action catholique spécialisée*, pp. 112-113; Guerry, *L'Action catholique*, pp. 58-59. Cf. encore B. Umberg, S. J., *Der Ritterschlag zur katholischen Aktion*, Innsbruck, 1931.

29. Le mot magnifique de John Wesley est vrai de tout chrétien, au titre même de son christianisme : « I look upon the whole world as my parish », Je considère le monde entier comme ma paroisse.

préparées d'avance afin que nous les pratiquions » (*Éph.*, II, 10). Chacun d'entre nous a été placé en un point et à un moment du monde, dans une certaine « situation » par quoi sa responsabilité chrétienne se trouve spécifiée. C'est quand chaque partie remplit sa fonction de partie que le programme du tout est assuré. Chacun a reçu sa part de l'univers à récapituler dans le Christ.

2° Les laïcs qui sont plus spécialement conscients de ce devoir et animés par cet esprit, tout naturellement, se groupent afin de profiter des moyens dont un groupe peut bénéficier et qui sont très supérieurs à ceux qu'un individu isolé peut mettre en œuvre. En particulier pour recevoir, par l'enseignement d'un prêtre, l'élaboration d'une doctrine et d'une technique appropriées et, par sa direction, la formation et le soutien nécessaires à un rayonnement apostolique qui veut être efficace. Tout naturellement se sont créés, dans le cadre paroissial où indépendamment de lui, des groupes de formation et d'entr'aide chrétiennes en vue de l'apostolat ou du témoignage. Mais de tels groupes restaient, si l'on peut dire, de droit privé, et il en est encore aujourd'hui qui désirent se constituer ou demeurer à ce plan de l'initiative ou du droit privés.

Évidemment, ce qui a été dit précédemment sur la tâche et la responsabilité propres des laïcs, chacun selon la place qui lui est échue dans le monde, vaut encore au stade d'organisation spontanée où nous en sommes.

3° Cette organisation de l'initiative et du rayonnement laïcs est reprise par l'Église hiérarchique qui y ajoute, en même temps qu'une structure plus précise et plus large, une consécration officielle. Le citoyen du peuple de Dieu est appelé à militer dans une formation de droit public. L'apostolat des laïcs passe du plan privé au plan public; il devient proprement l'Action catholique[30]. Comme on l'a déjà dit

30. Les Papes ont souvent présenté l'Action catholique dans cette perspective. Cf. par exemple Pie X, encycl. *Il fermo proposito* du 11 juin 1905 sur l'Action catholique italienne. Pie XI, encycl. *Ubi arcano* du 23 décembre 1922; encycl. *Non abbiamo bisogno*, contre le fascisme, du 19 juin 1931, etc.

De même les Papes ont-ils tenu à marquer que l'Action catholique avait toujours existé dans l'Église : cf. textes de Pie XI en ce sens dans le recueil de documents pontificaux publiés par la Documentation Catholique, sous le titre *L'Action catholique*, 1933, pp. 45, 54, 62-63, 103-104, 181.

plus haut, l'investiture ou la mission ainsi donnée par la hiérarchie n'est pas d'une nature aussi précise que le mandat donné, par exemple, par l'évêque au curé; elle est donnée généralement non à l'individu, mais au mouvement dans son ensemble[31]. Dans certains cas, cependant, une véritable mission canonique analogue, au plan de l'exhortation apostolique, à celle que l'Église donne aux professeurs de théologie pour l'enseignement doctoral, pourra être donnée à des laïcs[32].

L'Action catholique est donc l'apostolat des laïcs, leur participation propre à la responsabilité que l'Église a du monde, en tant que, au-delà d'une initiative purement privée, même si elle est déjà plus ou moins collective et organisée, ils reçoivent la consécration de l'autorité apostolique, c'est-à-dire des évêques, et contribuent ainsi à une activité *de l'Église* elle-même, et non plus seulement de tel ou tel membre *en elle*. Une *mission* s'ajoute à *l'esprit*.

C'est à cette œuvre commune, qui est proprement l'œuvre de l'Église comme cité, que *l'Action catholique* convie le laïcat; ce pour quoi elle le prend, soit en son état dispersé, soit dans un état d'organisation spontanée, locale, privée. Elle l'organise et donne aux organisations ainsi constituées une participation officielle, publique, à son activité de cité[33].

31. « Le mandat est donné au mouvement... » Note de l'Assemblée des cardinaux et archevêques, mars 1946, dans Documentation Catholique, 21 juillet 1946, col. 743.

32. A Berlin, pendant la guerre 1939-1945, huit cents laïcs, jeunes gens et surtout jeunes filles, dont plusieurs avaient fait leurs études de théologie complètes, ont reçu la « missio canonica ». A vrai dire, on se demande si, dans l'Action catholique actuelle, on ne dépasse pas le domaine de l'*exhortatio*. Dans le mouvement « Pro civitate christiana », dont le centre est à Assise, et qui est la branche laïque de la Société de Saint-Paul, les laïcs font de véritables discours religieux, non dans les églises, mais dans diverses salles; il ne s'agit plus là de témoignage et d'exhortation, mais d'un véritable enseignement religieux, surtout pour la défense de la foi. Le même fait s'était produit déjà au début du XIIIe siècle, en faveur des Pauvres catholiques et d'un groupe de Vaudois : cf. Mandonnet, Vicaire, Ladner, *op. cit.*, t. II, pp. 304-305, n. 26.

33. Ainsi l'Action catholique, même lorsqu'elle s'organise dans le cadre paroissial, est-elle de soi une réalité diocésaine. C'est une question délicate que celle de l'interférence, non seulement d'un groupement qui, par sa nature, dépasse la paroisse, avec les intérêts de celle-ci, mais celle de deux juridictions, la juridiction territoriale du curé, et la juridiction personnelle de l'aumônier diocésain de l'Action catholique, délégué immédiat de l'évêque. L'Action catholique semble

Elle fait passer leurs mouvements ou groupements du plan des initiatives privées *dans* l'Église au plan de l'action même *de* l'Église. Faisant cela, d'ailleurs, elle ne retire pas les laïcs à ce qui est leur ordre propre d'action, correspondant à leur condition et à leur vocation. Elle ne fait pas, des laïcs, des espèces de vicaires en culotte et inaptes à dire la messe. Elle les laisse à leur tâche de laïcs, à leurs responsabilités de laïcs, qui se situent aux frontières de la chrétienté et du monde profane. Avec, précisément, la mission de faire gagner la chrétienté sur le monde profane[34].

Cette exigence, que l'Église trouve inscrite dans sa mission de « coller » au monde profane pour l'attirer et le sanctifier, donne lieu à une « action » qui peut s'appliquer et se développer en deux directions, nullement contraires d'ailleurs, mais complémentaires, et qui répondent à deux vocations et deux logiques de travail assez différenciées. On pourrait les caractériser respectivement comme effort de christianisation ou ligne de Chrétienté, et effort d'évangélisation ou ligne d'Église.

1° *La ligne « chrétienté »*. Un des buts de l'Action catholique est de refaire des institutions chrétiennes; d'assurer au christianisme, au sein de la société profane, son expression et ses organes d'influence; ou encore d'établir autant que possible et par le moyen du rayonnement pacifique de convictions solidement établies, le règne social de Jésus-Christ. Les Souverains Pontifes ont, en d'innombrables occasions, insisté sur ce point[35]. Inlassalablement, ils ont dit que l'Action catholique procurerait la régénération de la famille et de la société en formant de bons et utiles citoyens[36].

Les institutions ont été jadis chrétiennes par la volonté et

devoir amener la création de juridictions qui enjambent en quelque sorte les juridictions territoriales, même épiscopales.

34. Cf. Note des cardinaux et archevêques, mars 1946 : « Les membres des mouvements de l'Action catholique ne sont pas des vicaires laïques; ils ont leur mission particulière et combien importante dans l'Église... » (*Documentation Catholique*, col. 741; cf. encore col. 742 et 743).

35. Cf. le recueil édité par la Documentation Catholique, pp. 37, 40, 64, 218, etc.; la Note des cardinaux et archevêques, dans *Doc. Cathol.*, 21 juillet 1946, col. 741-742.

36. Cf. le recueil édité par la Documentation Catholique, pp. 47-49, 116-117, 385, et l'encycl. *Casti connubii*, dans *Acta Ap. Sedis*, 1930, p. 581.

l'action de princes qui se voulaient eux-mêmes chrétiens dans leur activité de princes. Un Justinien, un Charlemagne, un Louis IX, réglaient la vie de la société chrétienne (ou voulaient la régler, selon les idées de leur temps) conformément à l'Évangile. Quand les monarchies disparurent, ou cessèrent d'être chrétiennes, l'Église se tourna, un moment, vers des formations politiques ou partis catholiques. En France, on ne parvint jamais à quelque chose d'efficace dans cette ligne. Aujourd'hui, l'Église sait qu'elle se trouve, peut-être définitivement, dans un monde mêlé, laïcisé et, pour une grande part, paganisé. En un sens, elle en a pris son parti et a tiré les conséquences de cette situation. Une action consciente et organisée des catholiques, puisant sa force non dans les moyens du pouvoir temporel mais dans la conviction lucide et forte des consciences, lui paraît le meilleur moyen de faire pénétrer quelque influence chrétienne dans la société des hommes.

C'est l'un des buts de l'Action catholique, action du laïcat en tant qu'il est organiquement d'Église. Évidemment, plus un mouvement d'Action catholique est appelé à travailler dans cette ligne de Chrétienté, plus les aspects proprement laïcs domineront en lui[37].

2° *Ligne « Église »*. Mais il est un autre aspect de l'Action catholique auquel, sans mésestimer ou négliger le précédent, je donnerais pour ma part, d'instinct, une importance majeure : c'est son aspect de participation à l'apostolat de conversion, à l'apostolat ou à l'évangélisation proprement dits. Cet aspect est complémentaire du premier. Même lorsque la J.O.C. met l'accent sur l'organisation d'un grand mouvement, servi par toute une doctrine et par toute une technique, elle pousse en même temps ses membres à l'action individuelle, cette espèce de communication, de proche en proche, de la flamme de la foi et de la consécration de soi, telle qu'on la voit à l'œuvre, si souvent, dans l'Évangile[38].

Le travail de Chrétienté est un travail d'équipes et qui tend normalement à se faire sur une échelle considérable,

37. Ceci ressort de la Note des cardinaux et archevêques de mars 1946.
38. Par exemple dans la vocation des apôtres, cf. Jean, I, 35-51; ou encore dans l'action personnelle de Notre-Seigneur, comme dans l'épisode de la Samaritaine (Jean, IV).

voire internationale. Le travail d'Église, plus strictement religieux, plus individuel, se produit dans le cadre local et paroissial, au contact des sources de vie personnelle que la paroisse offre au fidèle. Les deux lignes sont authentiquement de l'Action catholique. Il ne faut pas les opposer. Elles sont complémentaires. Elles répondent chacune, dans le Saint-Esprit, à des besoins objectifs réels; comme aussi parfois, à des vocations personnelles différentes qu'il faut respecter. Selon les cas, l'une prendra le pas sur l'autre, au moins dans l'ordre d'urgence et, si l'on peut employer ici un tel mot, dans l'ordre de la tactique apostolique. Il est certain que les prêtres soucieux d'un travail apostolique efficace dans le monde déchristianisé et parfois déshumanisé du travail seront portés à donner une très grande importance à l'œuvre de rechristianisation du milieu et de Chrétienté. Ce fut l'intuition géniale, le charisme du chanoine Cardijn que d'avoir perçu et d'avoir su faire comprendre à toute l'Église que la seconde forme de travail, le grignotage apostolique, ne pouvait répondre aux données propres du problème de la vie chrétienne dans le monde du Travail; que l'œuvre du ministère était conditionnée là par des données en quelque sorte techniques et que, comme le disait récemment un article de *Masses ouvrières* (mars 1946), « si le Curé d'Ars revenait », il ne convertirait pas sa paroisse s'il ne s'attaquait d'abord, avec précision, réalisme et souci de l'efficacité, à ces conditions techniques du problème.

Évidemment, à l'aile droite comme à l'aile gauche de ces deux grandes applications de l'Action catholique, nous rencontrons une limite au-delà de laquelle, en poussant à l'extrême dans chacune de ces lignes, on sortirait du domaine propre de l'Action catholique. D'un côté, en se livrant tellement à la technique et à l'action en domaine temporel qu'on ne ferait plus du travail de chrétienté, sinon d'une façon tout à fait indirecte, mais du travail économique, social, civique ou politique. De l'autre côté en donnant tellement dans la pure activité d'édification ou l'action strictement individuelle et privée, qu'on échapperait à ce caractère public, organisé, hiérarchique, qui est essentiel à l'Action catholique. Dans l'un et l'autre cas, d'ailleurs, très expressément visés par les documents du

Saint-Siège, on aurait des organisations ou des œuvres *auxiliaires* de l'Action catholique, mais extérieures à celle-ci [39].

Peut-être une certaine ambiguïté plane-t-elle parfois sur la notion d'Action catholique [40]; ambiguïté dont les effets se marquent, soit dans certains « accrochages », soit dans ce besoin endémique que l'on a, dans les « milieux d'Action catholique », de discuter sur ce qu'est ou n'est pas l'Action catholique, ce qui est ou n'est pas d'Action catholique.

Cette ambiguïté vient sans doute, pour une part, du fait que, quand l'Action catholique a été lancée, ou du moins renouvelée par Pie XI, elle représentait une réalité empirique : pratiquement, une reprise, une organisation plus nette et plus centralisée, et une très efficace stimulation de ce qui existait déjà, en particulier, sous forme d'œuvres et de mouvements de jeunesse. Mais les théologiens, les directeurs de mouvements, etc., ont voulu systématiser cette réalité concrète et en fixer le statut théorique. Ce pour quoi ils ont recouru à des notions plus ou moins élaborées, déjà, à l'usage d'autres problèmes, et en particulier à celle de « mandat ». Le mot même de « mandat » a été employé, bien que rarement, dans certains documents officiels du Saint-Siège ou de l'épiscopat [41].

En sorte que l'Action catholique qui est, pour le fond, la réalité définie *supra* sous le numéro 2, mais prise à son compte par la hiérarchie, portée par elle au plan de la vie de l'Église comme telle, enfin organisée et stimulée, l'Action catholique, dis-je, s'est trouvée comme tiraillée entre deux pôles. Les uns exploitent l'aspect par où, consécration

39. Cf., dans le recueil édité par la Documentation Catholique : sur les œuvres ou associations de pure édification personnelle, pp. 48, 227, 388, 394; sur les associations économico-sociales, pp. 57-58, 389. Comp. la Note des cardinaux et archevêques, col. 741, 2°.

40. Tantôt l'Action catholique paraît être toute la vie chrétienne en tant qu'active, tantôt elle apparaît comme quelque chose de spécial. Tantôt tous y sont appelés, tantôt il ne s'agit que de fidèles d'élite, qui font l'objet d'un appel spécial. Tantôt le clergé est présenté comme n'y ayant qu'un rôle éducateur, tantôt on lui attribue un rôle directeur...

41. Ainsi, sans que le mot ait nécessairement un sens fort et technique, dans la lettre du cardinal Gasparri au cardinal Hlond, du 10 avril 1929 (recueil de la Documentation Catholique, p. 218). Voir la Note des cardinaux et archevêques français, col. 743.

officielle d'un apostolat laïc qui lui préexiste en droit à titre privé, et lui a préexisté en fait dans la vie de l'Église, l'Action catholique s'enracine dans l'obligation et le droit qu'a tout chrétien, au titre de son baptême et de sa foi, de témoigner et de rayonner; c'est la tendance spontanée des laïcs. Les autres exploitent l'aspect par où l'Action catholique est une activité de l'Église comme telle, constituée en cette qualité par une intervention décisive de la hiérarchie, sous le contrôle et la direction de celle-ci; ils font tout procéder du mandat auquel ils attribuent un rôle créateur et quasi sacramentel. On ne peut pas dire que ce soit la tendance de la hiérarchie elle-même, car celle-ci a été autrement réservée et a présenté, en particulier dans le dernier document émanant des Cardinaux et Archevêques de France, une vue des choses qui doit donner toute satisfaction aux membres laïcs de l'Action catholique[42].

Il ne faut pourtant pas « manquer » le point où l' « esprit » reçoit « mission », est homologué en mission et s'insère ainsi publiquement dans un ordre de droit, dans le cadre social du peuple de Dieu. C'est le moment où la mission apostolique qui découle directement du caractère baptismal et de celui de la confirmation reçoit « mandat », est en quelque sorte « ordonné », devenant ainsi une activité apostolique *de l'Église* considérée non plus seulement comme famille, mais comme cité. Non que la « mission » apostolique du laïcat vienne tout entière et directement de la hiérarchie, de ce « mandat » canonique. La définition bien connue de l'Action catholique comme « participation des laïcs à l'apostolat hiérarchique » n'a pas ce sens[43]. Mais, née de la vie et des éléments personnels de la vie, cette mis-

42. Ibid.
43. « Par apostolat hiérarchique, on entend cet apostolat originairement sorti du cœur, de la vie et des mains de Jésus-Christ, et qui se perpétue à travers les générations par l'extension, par la dilatation universelle et séculaire du Collège apostolique, de l'épiscopat. » Pie XI à la Giunta diocésaine de Rome, 19 avril 1931 (recueil Documentation Catholique, p. 310). Cette expression ne signifie pas premièrement que l'apostolat des laïcs reçoive toute sa substance d'une sorte de concession et de communication que la hiérarchie lui ferait de sa mission apostolique; elle signifie également : apostolat proprement religieux et chrétien, celui-là même, et non un autre, qui continue celui des Douze et fait l'objet de la mission propre et essentielle de l'Église. Cf. recueil de la Documentation Catholique, pp. 234, note, et 314; P. Bayart, *L'Action catholique spécialisée*, 1935, pp. 96-98 et 105.

sion intérieure et privée s'assimile et s'agrège pleinement à la mission apostolique de l'Église en recevant la consécration, et donc la régulation du corps apostolique vivant dans le corps épiscopal.

*
* *

Ayant parfaitement conscience d'avoir à peine effleuré un sujet sur lequel je reviendrai sans doute un jour, il faut cependant conclure.

A la source de l'Église, il y a l'activité d'énergies qui procèdent de la puissance souveraine de Jésus-Christ, roi, prêtre et prophète. Ces énergies venues du Christ, formatrices et constitutrices du peuple de Dieu en Église, existent dans le corps apostolique et dans les pouvoirs hiérarchiques, qui continuent ceux des apôtres, de magistère, sacerdoce et gouvernement spirituel.

Le peuple de Dieu tout entier met en œuvre la vie ainsi reçue. Corps du Christ, il est tout entier royal, prophétique et sacerdotal. A ce plan de la vie, tout le corps est actif, tous les fidèles sont actifs dans l'ordre triple du culte, de l'action et du témoignage, au sens et de la manière qu'on a essayé de préciser.

La vie ainsi reçue n'est pas une vie privée, strictement individuelle. C'est une vie en Église, une vie d'Église, et que le peuple de Dieu doit mener dans l'unité. La hiérarchie, c'est-à-dire le corps épiscopal ayant lui-même en soi son critère d'unité, est la règle de la vie proprement ecclésiale du peuple de Dieu.

Ce ne sont donc pas deux points de vue opposés que ceux que nous avons distingués. Il y a, dans l'Église, un aspect de médiation hiérarchique et il y a un aspect d'immanence; il y a un aspect d'extériorité et d'appareil social, et il y a un aspect de vie personnelle, d'une vie dont la source nous est intérieure. Mais le second aspect se nourrit du premier, lequel n'existe que pour lui : comme l'épi se nourrit par la tige, laquelle n'existe que pour lui. A la fin, il ne restera que l'épi et nous serons tous, au même titre, le froment de Dieu, à la mesure de ce que nous aurons reçu et accueilli de sève.

Le Saulchoir.

Yves Congar, O. P.

LES JOURNEES UNIVERSITAIRES DE PARIS

(Pâques 1946)

Ils sont déjà lointains, les jours du début de ce siècle où Joseph Lotte, l'ami de Charles Péguy, en pleine poussée de l'anticléricalisme et du laïcisme, fondait le *Bulletin des professeurs catholiques de l'Université*, pour regrouper, par un lien de foi et d'amour, les catholiques épars dans l'enseignement public des trois ordres. A cette date, la tentative était audacieuse, téméraire même. Pourtant elle répondait assurément à une nécessité vitale, puisque, après la mort de Joseph Lotte, tué dans la première guerre mondiale, l'humble graine semée par lui n'a cessé de croître et de grandir. Bientôt même un bulletin ne suffit plus, et les universitaires catholiques de toute la France — instituteurs et institutrices, professeurs des lycées et collèges, maîtres des Facultés — prirent l'habitude de se réunir chaque année dans la semaine de Pâques au centre d'une Académie pour y vivre et y prier ensemble deux ou trois jours dans la joie de la Résurrection.

S'agit-il d'un Congrès ? Non, pas exactement, car ce mot évoque une réunion d'un genre plus froid et plus solennel; mais plutôt d'un rassemblement fraternel autour du Christ en même temps que d'une occasion de revoir amical. Toutefois, lorsque des intellectuels se réunissent, il faut s'attendre à ce qu'ils fassent et entendent des exposés sur un sujet fixé à l'avance : ce sont les « rapports » traditionnels, mais les fidèles des Journées savent bien que l'essentiel, ce sont les messes matinales de ces trois jours, l'office de l'après-midi du second jour et le pèlerinage du troisième. D'ailleurs M. Paris, aumônier général des universitaires catholiques jusqu'à sa mort survenue en juin 1939, par la chaleur de son âme sacerdotale et par son amour de la liturgie la plus authentique, avait su donner à ces Journées un caractère unique de ferveur détendue et joyeuse. Nous nous réunissions simplement, avait-il coutume de dire, « pour nous souvenir ensemble du Seigneur Jésus », et il revendiquait avec un sourire le titre de curé de cette étrange « paroisse universitaire » dispersée, en dehors des Journées pascales, aux quatre coins de la France.

*
* *

Entre les Journées de Grenoble à Pâques 1939 et les Journées de Paris à Pâques 1946, il n'y eut (et il ne put y avoir) que des rassemblements locaux ou régionaux de la paroisse universitaire, et c'est pourquoi j'ai cru qu'il n'était peut-être pas inutile de rappeler briè-

vement aux lecteurs de cette revue l'origine et la nature de cette « institution » assez particulière. Sept années d'interruption — et quelles années ! — c'est un long espace de temps, « le temps qu'il fallait, au dire des Anciens, pour renouveler toute la substance du corps humain[1] ». On pourrait se demander, surtout après la mort du « Père » Paris qui était vraiment l'âme de notre mouvement, si l'organisme de la paroisse ne se serait pas usé et distendu et si les fidèles des Journées n'auraient pas cette année une déception...

Il n'en a rien été. A Paris, dont le choix s'imposait pour une reprise de contact et un nouveau départ, nous avons été près de deux mille participants, chiffre qui eût bien étonné les fondateurs des Journées ! Mais, si ce nombre a son éloquence, il est plus important encore de constater que la « température » de la paroisse est loin d'avoir baissé et qu'un afflux de jeunes, fraternellement mêlés aux anciens, lui apporte sans cesse une vigueur nouvelle.

Les séances d'étude comme les réunions religieuses eurent lieu (sauf le pèlerinage à Notre-Dame, le dernier jour) à l'église du Sacré-Cœur des étudiants de la Cité Universitaire, à Gentilly. Ainsi l'assemblée n'avait pas à se déplacer pour passer de la prière à l'étude, et cette continuité fut certainement un bien. Malheureusement, l'acoustique de ce vaste et harmonieux sanctuaire à coupole est déplorable en dépit des haut-parleurs et, après la belle ordonnance des cérémonies religieuses, on voyait les auditeurs se presser en grappes compactes au pied de la table du rapporteur ou près des micros les plus favorisés, ce qui ajoutait certes une nuance de désordre pittoresque et vivant !

Comme thème de nos réflexions, nous avions choisi tout naturellement ce qui nous avait le plus manqué depuis cinq ans et dont nous avions appris ainsi à mieux mesurer la valeur : la liberté. Pour la première séance, consacrée à l'étude des *Sources spirituelles de la liberté*, notre ami H.-I. Marrou, professeur à la Sorbonne, dut remplacer au pied levé Étienne Borne, retenu par la maladie à Toulouse et dont le rapport n'était pas prêt ! Marrou sut puiser dans la Bible et dans saint Augustin, son maître préféré, les affirmations fondamentales et nous en donner un commentaire direct et frappant : si, pour l'homme, la liberté est une arme à deux tranchants qui, en raison de sa condition bornée et précaire, lui permet l'adhésion au mal comme au bien, elle devient surtout pour le chrétien la libération du péché, qu'apporte la vérité, et la possibilité de correspondre librement à l'amour de Dieu.

Les lecteurs du *Compte rendu des XXIII*[es] *Journées Universitaires* auront la bonne fortune d'y trouver le rapport qu'Étienne Borne n'avait pu rédiger à temps pour les Journées, mais qu'il a depuis mis au point. C'est une réflexion vigoureuse, musclée, sur la notion de liberté confrontée au christianisme, au marxisme et à l'existentialisme.

1. Daniel Villay, dans l'avant-propos du *Compte rendu des XXIII*[es] *Journées Universitaires*, publié par l'Association Joseph-Lotte, 84, rue d'Assas, Paris-6e (127 pages, 35 francs).

Pouvait-on parler de liberté sans faire intervenir ceux d'entre nous qui, prisonniers de guerre ou déportés, ont d'autant mieux compris ce qu'elle est qu'ils ont été privés longtemps de la liberté physique et que par-delà ils ont dû retrouver durement la liberté profonde, qui est spirituelle? Lisez surtout dans le *Compte rendu* les paroles d'Ariane Kohn, et vous comprendrez quelle bouleversante expérience de la liberté intérieure ont pu faire, au fond même de l'abîme, les déportées de Ravensbrück.

Le lendemain, André Latreille[1], professeur à l'Université de Lyon, aborda les conditions pratiques de notre liberté d'enseignants chrétiens relevant à la fois, comme chrétiens, de l'Église et, comme professeurs, de l'école laïque. Dans un sujet aussi délicat et semé d'embûches, il sut se mouvoir avec l'aisance et la sérénité que donnent, lorsqu'ils sont réunis le bons sens et la bonne foi.

Enfin un instituteur, G. Villenave, traita le problème pédagogique de l'éducation de la liberté, si important pour nous à double titre, à la fois comme enseignants et comme pères ou mères de famille. Il se garda de fournir des procédés tout faits, des « recettes », mais il définit avec sûreté l'esprit dans lequel doit se faire cette éducation de la liberté, sans laquelle les enfants soumis à notre influence ne deviendraient jamais des hommes dignes de ce nom.



J'ai laissé entendre tout à l'heure que les rapports, malgré tout leur intérêt, ne constituaient pas l'essentiel des Journées, dont le bienfait majeur réside dans l'ardeur spirituelle de la collectivité priante. Mais ici le chroniqueur s'arrête, embarrassé; il doit renoncer à faire sentir par des mots la ferveur et l'élan de la « paroisse ». Disons seulement que, dans sa méditation initiale, le P. Dabosville, disciple, ami et continuateur de M. Paris, trouva des accents très personnels pour nous exhorter à suivre de plus près le Christ dans cette même ligne, droite et simple, de la spiritualité à la fois la plus antique et la plus moderne. Disons aussi que ces messes dialoguées et célébrées face au peuple dans l'église de la Cité universitaire révélèrent une unanimité impressionnante de la *plebs sancta* associée à ses prêtres dans l'offrande du sacrifice de Jésus. Disons enfin que, le dernier jour, à Notre-Dame, la procession des saints de France et la messe chantée, que célébrait dans le transept S. Ém. le cardinal Suhard, laisseront un souvenir inoubliable à tous les participants des Journées, dont la reconnaissance joyeuse au Père, au Fils et à l'Esprit ne pouvait être mieux exprimée que par le *Te Deum*, chanté d'une seule voix après la messe et suivi de l'hymne du vieil évêque Sérapion : *Nous te louons, Père invisible, chorège de l'immortalité...*

R. Flacelière.

1. Le rapport d'André Latreille a été publié dans *La Vie Intellectuelle* d'août-septembre 1946.

LIVRES

MOUROUX : *Sens chrétien de l'homme.* Aubier.

Le problème abordé par M. Mouroux n'est pas près de recevoir une solution décisive; il n'en recevra jamais. Il s'agit, au fond, des rapports de l'humanisme et du surnaturel; il s'agit de savoir quelle valeur donner à la création matérielle et à la nature humaine en face des destinées éternelles. Les uns disent : A quoi bon un humanisme, alors que nous sommes gratifiés par Dieu d'une participation à sa vie; ce qui importe, ce n'est pas de cultiver les valeurs humaines, mais de les dépasser. N'étant qu'une image, la création matérielle passera et s'évanouira. Il faut aller directement au Créateur; d'autant plus que le péché est intervenu, nous interdisant de songer à un équilibre parfait. A quoi d'autres répliquent : L'homme a été établi roi de la création, il doit exercer sa royauté, il est de la logique même de l'être créé de développer ses virtualités, afin de faire honneur au Créateur. La création n'est qu'une image, certes, mais elle est à contempler parce qu'elle est belle de la beauté de Celui qu'elle représente; parce qu'elle contient des traces de son passage qu'il n'est pas permis d'ignorer ni de dédaigner. Elle passera, c'est vrai, mais en attendant nous vivons en elle, mêlés au monde des choses et des hommes, et en elle s'inscrit notre destinée. Le péché ne doit pas nous détourner du domaine humain, mais simplement nous inciter à veiller à l'emploi que nous en faisons; et pour cela à nous purifier intérieurement.

On n'a le droit de séparer ni le Dieu de la création et celui de la Rédemption, ni le sens de Dieu et le sens de l'homme.

La solution est rendue plus difficile encore parce qu'il ne s'agit pas simplement de doctrines, mais aussi et surtout de divergences de tempéraments spirituels.

Quoi qu'il en soit, M. Mouroux pose à nouveau le problème avec ampleur et acuité, et apporte une intéressante contribution au bénéfice de l'humanisme chrétien. Il souligne nettement comment l'homme vit à la fois dans deux univers : dans l'un pour en sortir après s'être purifié et enrichi, dans l'autre pour y vivre éternellement. Il indique le constant écartèlement de l'homme : chaque être créé qu'il rencontre contient à la fois quelque chose de divin en tant qu'émanant de Dieu, et quelque chose de démoniaque à cause du péché. Il y a donc en chacun, à la fois un élément de communion et un élément de séparation; une révélation et un voile. Ceci souligne du même coup qu'aucune valeur n'est exclusivement matérielle, et que toutes, au conraire, sont spirituelles par leur orientation vers Dieu.

Peut-on, à l'aide de ces constatations, envisager le type idéal d'un saint capable de faire en lui l'unité du créé et de l'incréé; qui aime et interprète la création sans être diminué par cet amour ? C'est tout le problème. La création n'a de signification spirituelle qu'en tant qu'elle se dirige vers Dieu et y oriente l'homme; mais il faut l'avoir d'abord dépassée pour l'utiliser sainement. Si on ne veut pas sombrer dans un vague panthéisme, il faut que l'âme soit tout entière donnée au Christ, qu'elle ait accepté la loi du renoncement universel et la folie de la croix. Ceci acquis, il est évident que l'homme doit raviver cette notion de « signe » dont Mouroux signale à juste titre la perte ou l'affaiblissement. Quand il sera solidement enraciné dans le Christ, il pourra constater que tout est marque et confidence de Dieu; mais il y aurait danger d'illusion à vouloir faire le chemin inverse, à vouloir remonter de la création et de la nature au Christ et à ses mystères, comme si cela constituait deux étapes en continuité. L'humanisme, s'il veut être sain, suppose acquise l'orientation proprement chrétienne.

Aussi ce livre, tout en restant très théorique, pourra être utile à des chrétiens tentés d'oublier les richesses de la création; mais il ne veut pas être un livre d'apologétique. Il suppose une culture chrétienne sûre. Il utilise une philosophie quelquefois plus descriptive qu'exacte. On sent, en de nombreux passages l'influence des écrits du P. Poucel et du P. Teilhard de Chardin. Les notations psychologiques abondantes, parfois très originales, sont intéressantes et attirantes; elles auraient gagné quelquefois à plus de précision.

J.-G. G.

RIDEAU : *Consécration*. Desclée de Brouwer.

La théologie contemporaine s'efforce de remettre en valeur la notion de création, englobant sous ce terme, non seulement l'acte créateur de Dieu, mais les conséquences qui en découlent pour la vie de l'homme et tout particulièrement sa royauté sur le monde matériel et son épanouissement humain. Elle renoue ainsi, par-dessus les siècles, avec l'humanisme chrétien du XVI[e] siècle et au-delà, la théologie des Pères grecs plus soucieux que les Latins de souligner, dans l'Incarnation, la restauration de l'ordre troublé par le péché, et le couronnement par le Dieu fait homme de l'œuvre créatrice.

Le P. Rideau apporte à cet effort une heureuse contribution. Après avoir signalé la fissure qui existe entre le monde moderne et la religion chrétienne, il indique un moyen de rétablir les contacts : la découverte de l'idée de création et de ses conséquences dans la vie spirituelle. Il étudie donc le sens chrétien de la création, la mystique profane de la terre, la mystique chrétienne de la terre; il trace une théologie du Christ, de l'Incarnation, des sacrements et de l'Église en fonction de l'idée de création, qui est résolument optimiste, montrant comment tout cela, non seulement est enraciné dans la nature, mais contribue à l'ennoblir et à lui donner un sens plénier. Ensuite, passant en revue les composantes d'une vie humaine (travail, science, art, progrès sociaux), il les envisage dans leur ambiance terrestre, comme l'envisagent ceux pour qui l'univers est une chose en soi, n'ayant aucune référence à un au-delà, et ensuite dans leur ambiance sacrée, chrétienne, faisant bien voir quelles profondeurs et quelles résonances infinies peuvent être ainsi découvertes dans un monde qui, à première vue, paraissait clos. Et il donne ainsi aux efforts humains et chrétiens un but qui, sans fausser le jeu ni l'autonomie relative de ces activités, ne les coupe cependant pas, les lie au contraire étroitement au monde surnaturel.

Peut-être pourrait-on trouver certaines expressions qu'une théologie sourcilleuse souhaiterait plus précises et moins éloquentes. Ainsi peut-on parler d'une « humilité divine (marquée chez Dieu) par ce consentement d'être comme passif de son œuvre » ? De même il est regrettable que le problème du mal ne soit abordé que de biais et en passant. Il est pourtant la grande pierre d'achoppement de tout humanisme. L'absence de ce problème rend un peu confus l'exposé sur le détachement qui se trouve en conclusion de l'ouvrage. Celui-ci est tout de même à lire. Ajoutons que la présentation en est agréable, et que sous cette plaquette assez mince il y a une grande érudition et une grande connaissance de la philosophie contemporaine.

J.-G. G.

M.-S. GILLET, O. P. : *La mission de sainte Catherine de Sienne*. Paris, Flammarion, 261 pp. 110 fr.

Ce livre n'est pas une biographie, mais plutôt un essai de psychologie surnaturelle. Certes, on y retrouve exposés et replacés dans leur cadre historique tous les faits notables de l'existence extraordinaire de la sainte siennoise; l'auteur s'est informé auprès des historiens les plus compétents et, utilisant lui-même les sources, n'hésite pas à donner son avis sur certains points controversés. (On peut néanmoins regretter de ce point de vue de ne pas voir utisés certains ouvrages, comme par exemple celui de M[me] Maurice Denis-Boulet sur *La carrière politique de sainte Catherine de Sienne*.) Mais c'est de l'intérieur surtout que le R[me] P. Gillet entend faire connaître son héroïne, en montrant son intense charité contemplative à la source de cet apostolat dont on connaît la variété et l'extension. A travers l'extraordinaire carrière de la sainte, c'est son message spirituel qui est proposé à l'attenion du lecteur : sainte Catherine de Sienne, réalisation vivante de l'idéal de contemplation apostolique légué par saint Dominique à ses fils.

A. D.

AZIMUTHS

Monde chrétien — Monde moderne

Aux prises avec les majestés et les séductions du monde antique, Paul, ce petit Juif, se faisait fort, dans ses lettres, de renverser les remparts pour réduire toute pensée prisonnière au service du Christ. Mais tantôt, comme à Corinthe, il se vantait d'opposer aux mythes de sagesse ou de puissance la seule folie d'un Messie misérable et crucifié; tantôt, comme à Athènes, après avoir promené sa colère parmi les idoles, et peut-être prononcé sur l'Acropole une prière autrement vigoureuse que le pastiche componct et savonneux de Renan, il savait néanmoins faire hommage aux Athéniens de leur sens religieux, profiter de leurs inscriptions superstitieuses, et des phrases de leurs poètes, pour tenter de conduire leur appétit de nouveautés, par une vaste et rapide dialectique historique, au vrai Dieu, au vrai Seigneur, au grandiose finale de la Parousie.

Ces deux méthodes, que la religion veut exprimer sur son plan propre par le double mouvement d'holocauste et d'oblation, se nouent et se dénouent, s'opposent et se complètent constamment dans l'Église, depuis Justin et Tertullien jusqu'à nos jours, jusque dans l'enquête d'*Esprit*.

Des réponses au questionnaire lancé en mai, non sans quelque battage, le tiers environ nous est donné dans ce cahier d'août (n° 7-8) qui s'offre à point pour un bilan de décembre. La forte majorité catholique (sur un peu plus de quarante-cinq réponses, trente-six leur sont dues — dont quinze à des clercs —, pour cinq protestantes, une orthodoxe, celle de Berdiaeff, et quatre signées d'incroyants : Benda et Hadamard, Jacob et Georges Mounin) transforme la réponse à l'enquête en une sorte d'examen collectif des catholiques français. Il faut noter cependant que plusieurs équipes n'y ont point contribué, soit qu'elles ne l'aient voulu, soit qu'elles pensent traiter suffisamment ce problème dans leurs propres revues. Je pense en particulier à *Économie et Humanisme*, et aux *Mouvements spécialisés d'Action catholique.*

Il faut souligner, d'autre part, que nous avons affaire à des témoignages, non à des études descriptives ou objectives. L'affectivité les colore, parce que le débat engage profondément la condition de l'homme et du chrétien. Comme le remarque le P. Montuclard (p. 289), la sérénité est aussi difficile ici au chrétien qu'au communiste; la conjoncture actuelle a relégué le sociologue pur sous une vitrine du Muséum. Mais ce reflet de passion accuse l'intérêt que

portent à l'Église les hommes de toute croyance et même les catholiques.

Plutôt que de parcourir les réponses à l'enquête en épinglant ou discutant les phrases les plus révélatrices, je crois rendre service aux quelques lecteurs des Azimuths, si je puis en regrouper les textes les plus suggestifs sous quelques titres imposés ou évoqués par une lecture attentive. Je prévois avec plaisir que le pédantisme et la sécheresse de ces schémas rejetteront sur la vigueur ou la fraîcheur des textes originaux ceux qui auront le courage et me feront l'honneur de m'accompagner.

Position du problème.

Posé au n° 5 d'*Esprit*, p. 716, le problème est celui du divorce entre le monde chrétien et le monde moderne. La questionnaire invitait à un diagnostic des manifestations et de la gravité de ce malaise, à un jugement sur les causes, à une ordonnance, enfin à un pronostic sur son évolution. Entrant à mon tour *in isto docto corpore*, je propose en premier lieu l'analyse des trois données du problème : monde chrétien, monde moderne, divorce.

On a recouru d'abord à une description socio-phénoménologique (*dignus sum intrare*) de ces données.

Monde moderne. Le monde actuel comporte une grande variété et opposition d'États, de nations, de races, de religion, de cultures, avec toutes les combinaisons de ces divers éléments. Ce que remarquent cependant les observateurs, c'est, à travers cette variété, une interpénétration progressive, un élargissement des échanges, une vitesse des transports, qui provoquent des confrontations et des complexités planétaires (Leclercq, 198; Solages, 206).

Dans ce monde moderne, l'enquête procède à une première abstraction qui limite son regard à la civilisation occidentale (Bruckberger, 207). Celle-ci est caractérisée par plusieurs phénomènes. Le plus frappant est une volonté absolue de justice temporelle. Conséquence de l'industrialisation, cette volonté est rendue consciente et durcie par le marxisme surtout communiste. La dialectique matérialiste de ce communisme s'appuie sur une conception qu'elle assure seule scientifique, de l'évolution; elle se nourrit du mythe russe et d'un messianisme qui couvre le temps et l'espace; elle soulève les générosités et les jalousies des masses ouvrières contre la vieillesse avaricieuse des possédants et de leurs fauteurs. Ingénieurs d'un monde nouveau, ses penseurs s'attaquent inlassablement à toute idéologie différente ou contraire, religieuse ou libérale, exhalaisons d'un monde pourrissant qui ne veut pas mourir. De là un état de crise, de lutte, de fièvre, généralisé, et savamment entretenu (Gilson, 193; Bruckberger, 207; Parain, 208; Mounin, 212; Pierre, 225; Michonneau, 235; Pierre, 256; Doucy, 278; Moré, 294; Depierre, 323, etc.).

Historiquement, si on se tourne vers l'avenir de cette civilisation, où qu'elle s'oriente, elle évolue rapidement (Parain, 208; Solages, 222; Mounier, 264). Si on se tourne vers le passé, elle semble s'être

définie de plus en plus largement et consciemment, comme une émancipation de la civilisation dite chrétienne du moyen âge. La civilisation occidentale s'éveille d'une mue profonde qui a désaccordé son âme de ses vieux réflexes, et rendu trop étroite à son corps l'ancienne carapace. A la recherche de son unité totale, elle explore désormais son âme par diverses recherches, et, par tous ses points d'affleurement, tâte un voisinage où elle perçoit des obstacles, mais dont ses antennes voient fuir les limites. Elle en veut presque à l'Église d'avoir intelligemment, insidieusement, composé son milieu nourricier. Et si son expérience de plusieurs siècles la fait encore vibrer obscurément à certaines correspondances avec le surnaturel, elle n'acceptera désormais d'y entrer que consciemment, spontanément organisée par les lois qu'elle se sera découvertes à n'importe quel prix, et en rejetant les vieux lexiques pour tenter d'habiller de mots neufs même les vieilles choses retrouvées (Berdiaeff, 308; Mounin, 212; Solages, 223; T. de Chardin, 253; Montuclard, 289).

Enfin, une seconde abstraction réduit encore l'objectif sur la France et sur les conséquences en ce pays de la lutte ci-dessus résumée. Plus précisément même, ce sont les masses populaires françaises qui retiennent l'attention. Plusieurs enquêteurs, entre autres l'abbé Michonneau (pp. 228-239) et l'abbé Depierre (pp. 323-334), dont on pourrait confronter les témoignages, étudient les réactions au marxisme, de cet organisme si longtemps pénétré de nourritures chrétiennes.

Monde chrétien. Les mêmes abstractions successives s'opèrent sur le monde chrétien. Ce vocable recouvre les christianismes orthodoxes ou protestants, le catholicisme en général ou ses diverses communautés nationales. On ne s'occupe guère ici que du catholicisme et un peu des protestantismes français.

Étudié sociologiquement, on devrait discerner dans le catholicisme français une double série de caractéristiques, celles qui lui viennent de ce qu'il est catholique, celles qui lui viennent de ce qu'il est français. Pratiquement, cette distinction est peu poussée. Et incroyants ou fidèles reprochent au genre et aux espèces catholiques d'apparaître compromis avec la bourgeoisie capitaliste, de faire de la politique et de la politique de droite, à des fins, disent les adversaires, de domination terrestre. Une nostalgie du moyen âge se traduirait actuellement par la recherche d'ersatz de chrétienté, par l'accentuation des valeurs d'autorité contre les valeurs démocratiques, par une préférence donnée à la miséricorde et la paix contre la justice, par une défiance de la science, qui tourne au détriment de la recherche de la vérité.

De la lenteur et la lourdeur de l'appareil sociologique de l'Église, de sa tristesse, de ses airs désuets, de son conservatisme se dégagerait, dès lors, une sorte de ressentiment contre les valeurs modernes définies contre elle ou sans elle, ou dont elle juge les plus marquantes comme des contrefaçons déloyales de ses vérités et de ses structures. Sans doute, on pourrait faire des distinctions. Mais quelle en serait la portée, si elles n'apparaissent que comme des jeux d'intellectuels, ou des duperies, aux masses ouvrières dont la jeunesse, le dyna-

misme, le poids politique, la qualité d'opprimés ont sur le militant catholique une telle force d'attraction ?

(Parain, 208; Hadamard, 24; Mounin, 214; Jouvenroux, 217; De Pury, 219; Solages, 222; Rouffiaux, 223; Brissaud, 225; Vallin, 227; Michonneau, 229-239; Brissaud, 240; Pecholo, 263; Rustan, 266; Doucy, 276; Blum, 299; Dehaut, 300; Jouvenroux, 306; Berdiaeff, 308; Boulier, 315; Depierre, 331).

Les réductions successives des deux mondes, chrétien et moderne, aux coordonnées occidentales et françaises, sont explicables dans une enquête française. Elles seules d'ailleurs justifient le questionnaire, puisque ce n'est que pour la conscience occidentale commune, et non pas pour toutes les civilisations, ni même pour toutes les communautés catholiques, qu'il y a eu sinon mariage, au moins apparence de « collage ». Mais ces abstractions pourraient être nuisibles. Elles négligent d'une part l'interpénétration du monde moderne, d'autre part, la cohésion vigoureusement centralisée de l'Église catholique; son cœur et son cerveau riche de mémoire doivent accueillir et résoudre harmoniquement des problèmes complexes dont les données géographiques et historiques sont très différentes des nôtres. Songeons au catholicisme italien, belge, allemand, ou au catholicisme de type espagnol ou irlandais en Amérique ou en Europe. Ni le monde moderne, ni le monde catholique ne peuvent donc être considérés en France comme des unités closes capables de définir par elles seules leurs problèmes et leurs solutions même tactiques (Leclercq, 198 et 203).

Certaines connexions, qui commandent les conclusions, ne seront malheureusement qu'effleurées, comme la réunion des Églises, les Missions, les oppositions et négociations politiques, les conséquences pour une Action catholique efficace, de la « catholicité » de l'industrialisation, du capitalisme et du marxisme.

Le « divorce » des deux mondes. Le divorce se manifeste sur tous les plans, politique, culturel, social, religieux. Syntaxes, lexiques sont différents; les rencontres verbales sont même dangereuses, parce que l'interprétation affective sape les convergences superficielles. Les principes de fermentation se combattent. Les différences collectives tournent à la lutte, ou, ce qui est pire, à l'indifférence si l'on me permet un jeu de mots involontaire (Jouvenroux, 217; Rouffiaux; Pierre, 224; Michonneau, 231; Boniface, 242; Montuclard, 288).

Le scandale social mutuel a des incidences sur le plan individuel. Le passage de l'Église au monde, du monde à l'Église, ou déclasse violemment, ou déracine insensiblement, ou provoque un écartèlement. Rien n'émeut davantage dans cette enquête que les confidences de pareilles douleurs (en particulier Doucy, 274-282).

Méthodes de solutions.

Avant de procéder à l'inventaire des solutions, il peut être utile ou nécessaire de voir en quelles perspectives les docteurs consultants se sont placés pour juger. Deux groupes ici se séparent nettement, celui des incroyants et celui des croyants. Une étude purement

sociologique trouverait trop mesquine la part laissée au premier. Deux sous-groupes y sont représentés. Le communisme, laïque, et le libéralisme laïque, celui-là l'emportant sur celui-ci par la vigueur, l'émotion, la rigueur tactique. Sauf Benda, tous, fatalement, refusent, *a priori* et *a posteriori*, la transcendance de l'Église. Je leur joindrais sur ce point, si je le comprends bien, la gnose russe et le « joachimisme » oriental de Berdiaeff (pp. 309-311). C'est chez eux surtout que le vieux modernisme, déjà contemporain de Paul, retrouve une seconde enfance, ou son dix-neuvième ou vingtième avatar. L'Église est par eux priée, dans son intérêt, d'accompagner ou de guider l'ascension prolétarienne; on invite le bas-peuple chrétien à suivre ses instincts anticapitalistes et démocratiques, abandonnant à sa « chouannerie » le haut clergé et les hauts dirigeants (Benda, 199, Hadamard, 210; Mounin, 212; Jacob, 261).

Par contre, catholiques et protestants se placent délibérément dans la perspective révélée du peuple de Dieu; et, dans cette perspective, utilisent séparément ou concurremment, pour découvrir leurs principes de solution, trois méthodes : l'oracle prophétique, l'induction historique, la déduction théologique (voilà qui satisfait l'esprit). Il serait aisé, mais hors de propos de montrer que la première méthode se retrouve plus ou moins consciente dans les deux suivantes; autrement, on comprendrait mal par exemple, que le moyen âge apparaisse sous des jours si différents à M. Gilson ou à l'abbé Depierre (pp. 194 et 326). L'histoire n'a guère servi que par référence à l'actualité. Le moyen âge a eu presque tous les honneurs; on l'interprète avec une certaine défiance des mythes romantiques. Cette partialité objective s'explique soit par l'enjeu du débat qui met en branle chez les divers tempéraments des pythismes divers; soit, comme nous le verrons, par l'ambivalence de certaines notions dans la doctrine révélée, à laquelle on doit et on va se référer comme à l'arbitre du prophétisme historique et du prophétisme oraculaire.

Solutions.

a) Définitions. Pour la sociologie, le « Monde » comporte donc plusieurs plans, et divers complexes : plan des politiques, nationale ou internationale, ethnique ou étatique; plan des civilisations, technique, économique ou sociale; plan des cultures, sciences ou arts, sagesses, mythes et religions.

La Révélation traite aussi du « Monde », soit de sa généralité, soit de certaines de ses structures, soit de son origine et de son évolution. En distinguant dans l'Histoire plusieurs étapes, la Création, le Péché, l'Ancien Testament, la Victoire du Christ, la Parousie, elle est amenée à discerner plusieurs stratégies spirituelles à l'œuvre actuellement dans le Monde. Puisqu'elle ne le croit ni totalement bon, ni totalement mauvais, ni indifférent, il offre place aux jeux de Dieu, des Puissances spirituelles bonnes et malignes, qui profitent du péché humain pour nous engager dans les querelles de leur orgueil et de leur envie, du Christ, soit dans ses activités personnelles et invisibles, soit dans les activités de son corps visible. L'Église,

paradoxale, révèle au profane l'existence et l'autonomie du profane non par rapport à son origine, Dieu, ni par rapport au terme de son évolution, le jugement du Christ-Roi, mais par rapport à elle-même. Dans son origine, dans ses structures propres, dans les principes originels et non totalement pervertis de son évolution, le Monde est indépendant de l'Église. Indépendance ne dit pas fermeture hermétique des frontières. La lutte impitoyable, quoique sans issue, des Puissances contre le Christ, se traduit au plan visible par une utilisation astucieuse contre l'Église des valeurs et des structures profanes. Impuissante à tout dominer, à totalement pervertir, la satanocratie invisible réussit cependant à transformer les créatures même de Dieu en idoles séduisantes. Mais si la victoire initiale du Christ lui permet une certaine patience, si, dans l'Entre-Temps, le discernement des adversaires n'est pas toujours aisé, et les péripéties douteuses; si donc les divers optimismes et pessimismes peuvent s'ébrouer à l'aise, l'issue finale est certaine : le Monde verra s'épanouir les nouveaux cieux et la nouvelle terre, après lesquels il soupire comme une femme dans les douleurs; il sera délivré de la servitude des idoles (Gilson, 192; Mounier, 202-203; Leclercq, 203; Mounier, 210; T. de Chardin, 255; Moré, 296).

Dans l'Église, ou plutôt dans le monde chrétien, la Révélation, après vingt siècles d'histoire, nous amène à distinguer deux réalités : l'Église proprement dite, la communauté, visible et hiérarchique, de la foi et des sacrements de la foi, communauté qui est comme le sacrement du royaume des cieux. Et, d'autre part, la réfraction, plus ou moins étendue, plus ou moins stricte, de l'Église sur le monde; appelons celle-ci chrétienté, en généralisant un mot que l'usage a plutôt réservé à cette projection de l'Église sur le plan politique dont le moyen âge nous offre la plus importante réalisation. Actuellement, sur le plan politique, on pense aux partis chrétiens ou d'inspiration chrétienne; sur le plan de la civilisation, à la doctrine et à l'action sociale; sur le plan de la culture, aux philosophies chrétiennes, et aux théologies. Enfin, entre Église et chrétienté, la puissance novatrice de Pie XI a lancé l'Action catholique, qu'il vaut mieux laisser à part, en raison de son évolution continuelle, et de la difficulté de la réduire à l'une ou l'autre des catégories mentionnées.

Le catholicisme justifie historiquement sur la foi des promesses du Seigneur, sa fidélité et sa continuité aux exigences fondamentales du Christ. Sur ce point il rencontre cependant la contradiction de la Réforme. Le protestantisme se concentre actuellement sur cette protestation, où il trouve sa justification historique. Mais dans l'appel à la pénitence lancé à l'Église romaine, le Pasteur de Pury (pp. 218-219) semble avoir fait davantage confiance à son accent prophétique qu'à une justification biblique.

Sur le plan de chrétienté, par contre, on trouve des évolutions indiscutables et acceptées, sinon proclamées. L'Église préconstantinienne ne semble avoir ni connu, ni prévu, ni désiré de chrétienté. Au moyen âge impérial, luttent le type constantinien (ou césariste, ou tsariste) et le type grégorien. A l'âge des nationalités on trouve les types gallican, joséphiste, luthérien, calviniste, etc. Depuis 1789

et l'avènement des démocraties continentales, deux mythes se sont disputé la conscience catholique, l'un caractérisé par un attachement nostalgique à un passé sublimé; l'autre, le mythe mennaisien, tourné vers l'avenir, poussant à l'outrance son libéralisme, et désormais dépassé, comme les survivances vivaces de son adversaire, par une sorte de mythe prolétarien. A toutes époques d'ailleurs le mythe de chrétienté a rencontré dans le christianisme des oppositions théoriques ou tactiques plus ou moins affirmées. Je n'insiste pas sur leurs justifications historiques et théologiques, puisque nous allons en retrouver les linéaments en étudiant les axiomes et corollaires qui me paraissent se dégager de l'enquête, touchant les relations de l'Église et du monde.

b) Les *axiomes* naissent des définitions. Je crois pouvoir en formuler trois, en disant que l'on désire voir affirmer de l'Église sa reconnaissance du monde — sa transcendance au monde — sa présence au monde.

Reconnaissance du monde peut se dire en deux sens. D'abord, acceptation du monde; c'est-à-dire acceptation de son autonomie légitime sur le plan de ses fins institutionnelles; acceptation de sa liberté, en de certaines limites, de préférer telle valeur ou structure, ou de réaliser pratiquement telle solution moins stricte imposée par les circonstances; acceptation aussi d'une évolution et de principes d'évolution antérieurs à l'Église, d'une « dynamique » du politique, du culturel, de l'économique, régie par ses principes propres, et qui peut ouvrir au péché un large champ. Ainsi passe-t-on au second sens de reconnaissance, au sens d'exploration objective, désintéressée, patiente, du Monde, pour en discerner les valeurs ou structures acceptables ou inacceptables (Mounier, 203; Leclercq, 203; Réal, 244; Verlhac, 245; T. de Chardin, 255; Doucy, 279; Moré, 296; Mounier, 301-302; Depierre, 338; etc.).

La transcendance au monde exigerait que, par tout son comportement, l'Église affirme que son message, ses structures, ses fins, ses moyens, sa naissance, son passage dans l'histoire, ses luttes et son triomphe final sont définis et guidés par le Père, le Fils et l'Esprit-Saint; que, à travers son langage humain, s'exprime un donné divin, un gratuit. Si Dieu a inscrit dans la nature certains appels à la grâce, ce ne sont pas des exigences : ce sont des sillons, non des grains. L'Église sait d'ailleurs, par révélation et par expérience, que d'autres appels se font entendre, appels aux armes contre elle, contre son essence même; mais ni l'enjeu, ni l'entraînement de la lutte ne peuvent abaisser sa transcendance à servir ou à se servir de forces et de finesses hautement ou bassement humaines (Rougemont, 188; Gilson, 192; Benda, 200; Leclercq, 204; Bruckberger, 207; Parain, 209; De Purn, 218; Solages, 222; Mounier, 267; Doucy, 278; De Lubac, 286; Moré, 293; Blum, 298; X, 302; Jouvenroux, 306; Boulier, 314; Depierre, 321-334, etc.).

La présence au monde est nécessaire à l'Église. Car ne se recrutant pas par naissance, mais par choix et cooptation, elle doit prendre les hommes, un par un, là où ils sont, et leur faire connaître, où ils sont, la charge qu'elle a reçue, comme collectivité, de leur

vocation éternelle. D'autre part, le baptême n'étant qu'une mort mystique, elle les remet normalement où ils étaient, aux prises avec leurs obligations familiales, professionnelles et civiques; aidant la maladresse du chrétien qui se trouve ainsi le terrain de rencontre entre un tel apport du monde et un tel apport de Dieu (Mounier, 189-191; Gilson, 194; Brissaud, 240; Mounier, 244; Verlhac, 245; Mounier, 267; Doucy, 274; Jouvenroux, 304; Paillard, 306; Mounier, 307-310; Depierre, 322, etc.).

Les trois axiomes sont inséparables. On ne peut insister sur l'un au détriment des autres. Leur justification est intimement liée, comme leur usage doit l'être. Il n'est que de se reporter soit aux critères révélés, de droit et de devoir, soit aux critères expérimentaux, d'avantages et de dommages — ces dernières règles de comptabilité étant plus délicates à inventorier et à manier — pour se rendre compte que l'Église et le monde veulent que ces trois attitudes soient vécues et inséparablement vécues dans l'Église.

c) *Corollaires.* Ici, sur le terrain des tendances, des répugnances et des préférences, le tempérament des consulteurs se sent plus à l'aise que sur le terrain des justifications.

1° *Choix.* — J'ai cru remarquer chez la plupart une méfiance, presque un remords, de la chrétienté médiévale; c'est chez certains une hostilité de principes, chez d'autres, la lourdeur ressentie de ses prolongements actuels et l'obstacle qu'ils opposent aux essais nouveaux. D'autres y voient une atteinte à l'autonomie légitime du monde, ou à la transcendance de l'Église, ou à sa présence au monde (mais pouvons-nous, gens du XX[e] siècle, juger à partir de nos expériences, les expériences du VIII[e] ou du XIII[e] siècle?) (Gilson, 195; Leclercq, 198; Moré, 293; Blum, 299; Dehaut, 300; Depierre, 332). Est-ce que toute chrétienté aliène le chrétien soit par rapport au monde, soit par rapport à l'Église? Est-ce un compromis où l'un et l'autre risquent à des degrés divers, leur authenticité et leur efficacité, dans la conscience commune? Ou ces critiques ne sont-elles valables que pour les concrétions laissées par le passé sur des troncs dont les racines sont toujours jeunes?

Les uns craignent que la chrétienté ne se condense en cirrus ou ne se dilue en brouillards. Sous les mots d'incarnation, on redoute l'invasion de déductions durcies ou partielles de la réalité évangélique et ecclésiale. La méthode collective inverse, d'assomption, risque peut-être d'introduire dans l'Église certaines seulement des valeurs modernes, à l'exclusion d'autres, et de déformer son visage; assumées pour séduire une génération, n'interdiront-elles pas aux valeurs de la génération suivante l'accès à une catholicité ainsi entendue? Enfin, sur le plan culturel, incarnation et assomption peuvent ou fuser en gnoses, ou prolonger une vie artificielle à des philosophies caduques ou du moins à des parties caduques de philosophies valables. Bref, je crois voir la préférence donnée à l'engagement du chrétien sur l'engagement de l'Église, et un grand désir que l'Église aide le chrétien à remplir le difficile devoir de son double engagement dans l'Église et dans le monde (Doucy, 278; Montuclard, 290; Blum,

299; Jouvenroux, 304; Mounier, 310; Boulier, 311; Depierre, 338-341, etc.).

2° *Règles tactiques.* — Pour sauver, s'ils doivent être sauvés, les axiomes dont on a parlé, trois règles semblent ébauchées, auxquelles je vais donner des noms peut-être arbitraires, mais peut-être commodes. Je songe d'abord en ce qui concerne les valeurs, à une méthode de transposition. Elle suivrait la prise de conscience de certaines tendances, de certaines faims de notre génération. Ce serait une fausse miséricorde et une injustice que d'accommoder la réalité chrétienne pour prétendre les rassasier de nourritures terrestres. Mais en découvrant la tragique profondeur de ces tendances, les chrétiens peuvent être amenés à mettre en valeur dans leur message et leurs institutions, des réalités chrétiennes laissées dans l'ombre par les préférences dogmatiques ou spirituelles des générations précédentes et qui sont aussi fondamentales que celles dont nos pères s'enchantaient. M. Gilson (p. 192) a fait cette transposition pour les notions de bonheur et de justice temporelle. Avec un autre accent et de semblables précautions, l'abbé Depierre a traité des théologales et des sacrements communautaires (pp. 328, etc.). « Ainsi donc, tout scribe instruit de ce que regarde le royaume des cieux est semblable à un maître de maison qui tire de sa réserve des antiquités et des nouveautés » (Matth., XIII).

Mais il est fatal que parmi les chrétiens ou les groupes chrétiens certains tempéraments soient plus attachés à telle antiquité, d'autres plus sensibles à telle valeur nouvelle, les uns plus engagés dans le monde, d'autres plus marqués par leurs responsabilités ecclésiales; les divers mythes de chrétienté auront toujours des partisans. Pour ces raisons, en conséquence aussi de cette méhode d'achèvement par transposition, il est bon d'accepter sur le plan des structures exigées ou acceptées par l'Église pour assurer sa transcendance et sa présence au monde, cette multiplicité organique que Paul contemplait dans les charismes des saints. Peut-être pourrait-on reprendre ici (analogiquement) la notion d'analogie chère à saint Thomas. Une certaine variété de structures et de corps intermédiaires, plus ou moins étroitement rattachés à l'Église, peut sauver la liberté du chrétien, à condition qu'elle réalise le double mouvement de l'analogie, celui qui respecte l'originalité foncière et la liberté des vocations voisines, et celui qui respecte l'unité essentielle par une référence constante aux exigences et aux préférences de l'Église (Michonneau, 238; Brissaud, 308; Mounier, 311; Gay, 321, etc.).

Mais alors la sécurité et la souplesse de la transposition des valeurs, aussi bien que de la référence analogique des groupes, paraissent appeler une troisième règle tactique : celle d'affirmer la simplicité et la transparence sacramentelle des réalités essentielles de l'Église. La Foi s'exprime dans des mots et des gestes primitifs : elle construit, dans la Révélation, des schèmes très simples; elle se résume dans des proverbes et des paradoxes plutôt que dans des syllogismes ou des catéchismes, et dans des slogans mystiques plutôt que dans des traités abstraits de morale. Tout ce qui est ici rangé dans la seconde série est utile, légitime, et d'ailleurs inéluctable; mais,

depuis l'Évangile et le Nouveau Testament, les derniers termes de référence de la pensée et de l'action chrétienne ont pour mesure l'intelligence et la simplicité des humbles, des faibles, des pauvres et des esclaves (Michonneau, 231, 236; X, 267; Moré, 294; Depierre, 328, etc.).

Ainsi peuvent être favorisées la bonne orientation du chrétien et la souplesse de son action dans l'Église et dans le monde. Sécurité et risque, liberté chrétienne et loyauté chrétienne ne sont efficaces que jointes. Ensemble elles assurent, vécues individuellement ou en groupes exemplaires, par une contagion de la réalité catholique concrète, les réformes structurelles nécessaires à la vie normale du chrétien. Aussi bien cette virulence de la grâce concrète a peut-être autant de chances de provoquer des progrès techniques que la déduction de généralités vagues, ou que la recherche du profit capitaliste. Parmi les valeurs chrétiennes nécessaires au catholique engagé, j'ai été heureusement surpris que actifs et intellectuels accordent la première place à la contemplation, à la prière, à l'esprit d'enfance (Moré, 298; Depierre, 339).

3° *Problèmes et Réformes.* — Ce dernier mot, quelque peu dangereux, j'oserais à peine l'employer, si le P. d'Ouince, dans un bel article des *Études* de novembre, ne l'avait défini et couvert de sa haute autorité. Mais si vous le permettez, et que vous le croyez utile, j'y reviendrai dans quelques prochains Azimuths. Et vous serez assez longanimes pour retarder jusque-là le jugement que vous portez déjà. Le travail est plus qu'à moitié fait. J'ai compilé, ventilé, un nombre considérable de fiches et de références selon la plus austère tradition sorbonique. Non sans joies. Mais le temps et l'espace me sont mesurés, comme bien vous savez. Je serais forcé d'extraire de mes extraits quelques slogans, et quelques numéros de pages. Or la bombe atomique procède également, si j'ai bien saisi, par un violent télescopage d'atomes instables et mal assortis. Vous pourriez dès lors, par ma faute, attribuer à l'équipe d'*Esprit* un dessein révolutionnaire. Or (admirez ce sorite), il n'est ni dans leur texte, ni dans leur cœur. Et ce qui m'a paru dominer c'est au contraire chez les catholiques une passion de l'Église, un anti-modernisme décidé, une recherche fraternelle et filiale de la pureté évangélique, un désir ardent de connaître authentiquement le message évangélique, et un goût de la contemplation que je vais enfin vous permettre de satisfaire.

PEUPLES ET CIVILISATIONS

NUREMBERG

PAUL REUTER. *Le Procès.*

YVONNE PAGNIEZ. *La Ville.*

***. *L'examen de conscience.*

On n'en parle déjà plus... Pourtant ce procès, où, pour la première fois, jugé un crime international, est un des événements de notre temps. De lui, disait récemment Christianus « peuvent sortir le meilleur ou le pire. Des châtiments de Nüremberg un nouveau nazisme peut tirer des raisons de se choisir, sept fois plus méchant que le premier. La même justice peut aussi donner un premier branle aux bonnes volontés fraternelles qui bâtiront un monde plus humain ».

Pour que le bien triomphe, il faut d'abord y voir clair dans cet effort de justice naissante. Et il ne nous déplaît pas que la doctrine de Vitoria, dont nous fêtons cette année le centenaire, soit évoquée comme une des lumières qui peut nous guider. Mais il faut que nous prenions conscience des exigences qui s'imposent à quiconque veut se faire justicier. Et c'est à quoi nous invite l'examen de conscience particulièrement poignant qui termine cet ensemble.

GEORGETTE BERAULT. *Quelques aspects des élections américaines.*

Il n'est pas inutile de revenir sur un succès dont l'ampleur a surpris même les plus optimistes des républicains d'Amérique, et qui conditionnera sans aucun doute la vie des deux continents.

JACQUES DUMONTIER. *Chronique économique.*

L'Économie française pendant le troisième trimestre de 1946.

LIVRES

Par K. W. et P. G.

EN LISANT LES REVUES

NUREMBERG 1946

Le Procès

Au cours des hostilités, les Alliés avaient été amenés à prendre position d'une manière de plus en plus précise et concordante sur les poursuites qu'ils entendaient exercer au lendemain de la victoire contre les criminels de guerre allemands. Plusieurs déclarations solennelles se succédèrent, celle du 12 janvier 1942, celle du 12 décembre 1942, prononcée simultanément à Londres, Washington et Moscou, puis celle de Moscou du 30 octobre 1943; dès le 20 octobre 1943, un organisme d'études et de renseignements, groupant les alliés occidentaux, la Commission des Nations Unies pour les crimes de guerre était créée à Londres. Les accords de Potsdam de 1945 fixèrent les principes généraux de la répression; les criminels de guerre devaient être jugés selon la loi et par les tribunaux de chaque pays victime. Pour les grands criminels dont les actes étaient insusceptibles d'une localisation géographique déterminée, un tribunal militaire international devait être constitué.

En exécution de ce principe, l'accord du 8 août 1945 de Londres institua ce tribunal; aux quatre grands pays signataires devaient s'ajouter vingt autres puissances qui participèrent aux débats par l'intermédiaire de l'une ou de l'autre des quatre délégations, dont la réunion constitua le ministère public international.

Non sans difficultés, les Alliés parvinrent à s'entendre sur une liste de vingt-quatre noms, et Nüremberg fut choisi comme siège du tribunal. L'acte d'accusation fut rédigé à Berlin, en commun, le 18 octobre 1945; les débats s'ouvrirent le 20 novembre 1945, pour se clôturer le 1er octobre 1946 après quatre cent quatre audiences. Ce fut le conseil de con-

trôle interallié de Berlin qui arrêta les mesures d'exécution de la sentence, notamment des exécutions capitales.

Ce premier procès pourrait être suivi d'un nombre indéterminé d'autres du même type, à la condition que les Alliés tombent d'accord sur la désignation des coupables à déférer au tribunal. Pour des motifs politiques, notamment l'acquittement de Schacht, il semble vraisemblable que ces autres procès, notamment celui des industriels allemands, seront renvoyés devant des tribunaux institués par chaque autorité d'occupation dans sa zone respective.

Mais ce premier précédent, unique en son genre, constitue déjà un événement considérable. Les spécialistes de l'histoire et du droit dépouilleront non seulement la monumentale sentence (publiée *in extenso* dans une brochure volumineuse par le *Journal officiel*), mais les centaines de milliers de documents, réquisitoires, plaidoyers, pièces à conviction de toute nature, dont le tonnage pose des problèmes de classement et de conservation difficiles. Mais cette affaire n'appartient pas qu'aux techniciens. Elle touche tous ceux qui ont vécu ces années dramatiques; elle risque de peser lourd — en bien ou en mal — sur tous ceux qui sont appelés à être les témoins des jours à venir — dont rien ne permet, hélas! d'affirmer qu'ils seront moins tragiques.

Comment juger ce procès?

A quel point de vue convient-il de se placer pour donner à ce procès son exacte signification?

Telle est bien la question centrale qui commande non seulement les appréciations critiques, mais même le choix des faits et des caractères essentiels que l'on entend souligner.

Faut-il évoquer le souvenir des morts et des souffrances infinies de ces cinq années de misère? Faut-il tenter l'impossible gageure de scruter les consciences et de deviner le jugement de Dieu? Faut-il mettre au regard de la sentence les exigences des institutions juridiques humaines et les légitimes développements du droit international? Faut-il mesurer les conséquences politiques d'une pareille affaire?

Nous pensons — quant à nous — que les deux premières questions ne devraient pas retenir longuement l'attention; mais il est surtout important de ne pas confondre ces quatre

plans, qui sont ceux des passions humaines, de la justice divine, du droit et de la politique.

On nous pardonnera d'insister dans cette revue sur ces affirmations qui semblent aller de soi. Mais l'opinion a été éclairée par une presse qui — à des exceptions rarissimes près — a donné la triste mesure d'une médiocrité qui passe l'ordinaire. Pendant dix longs mois de débats, l'attention du public se lassa, et dans un procès qui se devait d'être sensationnel, les longs interrogatoires et contre-interrogatoires de l'instruction, faite, selon la procédure anglo-saxonne à l'audience, noyèrent souvent la question principale et amenèrent des chutes d'intérêt qui découragèrent le public moyen. Même des incidents et des « moments » pathétiques arrivèrent ainsi à passer inaperçus ou presque; ainsi la presse française ne s'est pas emparée de l'affaire du protocole secret au traité germano-soviétique de 1939, qui a failli ébranler l'existence même du tribunal. Puis, lorsque le verdict fut prononcé avec les acquittements de Papen, Schacht, Fritsche, et la non-condamnation du haut état-major et des S. A., la presse se déchaîna sur le « scandale » et laissa libre cours à une passion qui rappelait les années encore proches où l'un des futurs vainqueurs affirmait : « Il n'y a qu'une catégorie de bons Allemands, ceux qui sont morts. » Il est évident que, sur le plan du talion, il n'y avait motif à aucun acquittement; tel était par ailleurs le sentiment de Gœring lui-même, peu amateur de procédures judiciaires : il laissa en effet entendre, au cours du procès, qu'il ne comprenait pas pourquoi on faisait tant de façons pour le mettre à mort.

La solution qui consiste à exécuter les criminels après s'être simplement assuré de leur identité (quitte à exposer longuement leurs cadavres aux yeux de la foule) aurait offert un inconvénient technique, puisqu'en vertu du principe du talion, il aurait fallu massacrer quelques dizaines de millions d'Allemands.

Laissons là l'ironie, qui n'est pas de mise. Ce sera toujours l'honneur des alliés d'avoir *jugé* les auteurs des crimes monstrueux que l'on sait, de l'avoir fait selon les règles traditionnelles : débats publics et contradictoires, liberté de la défense, etc. Cette procédure juridictionnelle comporte évidemment une conséquence majeure : la possibilité d'un

acquittement. Une immense partie de nos contemporains ignore cette règle fondamentale des épreuves judiciaires. Si l'on veut — et on peut le faire — discuter un acquittement, il faut se placer sur le terrain même où le juge s'est placé : celui du droit.

En un sens tout à fait inverse, il ne nous appartient pas de scruter le jugement de Dieu. Deux seulement des inculpés. Franck et von Schirach, le premier condamné à mort et exécuté, le second puni de vingt ans de travaux forcés, ont manifesté du repentir et se sont « convertis » depuis l'écroulement du nazisme. Les autres, avec plus ou moins de netteté, ont plaidé leur innocence. Une corruption fondamentale des consciences, qui n'est pas exclusive d'une entière bonne foi, s'est manifesté dans beaucoup de réponses et de déclarations; des erreurs aussi radicales que le nazisme empoisonnent la vie de l'âme et détruisent les fondements même de la vie morale. Les débats en ont fourni un témoignage éclatant. Cela ne nous autorise point à supputer le jugement divin.

Les questions essentielles.

Finalement, deux questions restent essentielles, et nous voudrions présenter à leur sujet quelques brèves remarques. Tout d'abord, quels sont les caractères du verdict de Nüremberg au point de vue juridique? C'est sur ce terrain, où elle a été placée, que cette affaire doit être examinée. Ensuite, quelles sont les conséquences de cette sentence sur l'avenir de paix ? En effet, toute répression pénale poursuit des buts complexes. Il en est ainsi de la poursuite de la moindre infraction de droit commun. En présence de crimes aussi gigantesques, la réalisation de ces buts prend une importance exceptionnelle : il faut empêcher le retour de ces horreurs et assurer la paix. Le châtiment doit pour cela engendrer une crainte salutaire dans l'esprit public; il doit aussi — et c'est le point de vue du droit pénal moderne — provoquer l'amendement du coupable, le guérir de sa disposition vicieuse. Il conviendra de replacer le verdict de Nüremberg dans le cadre de la politique internationale, particulièrement en ce qui concerne la paix et le traitement de l'Allemagne et de le confronter avec l'opinion allemande.

I. — Les aspects juridiques du verdict de Nüremberg

C'est là première fois dans l'histoire que fonctionne un tribunal pénal international, puisque la tentative de juger les criminels de guerre de 1914-1918, inscrite dans les articles 227 et suivants du traité de Versailles, était restée lettre morte. L'originalité de cette institution explique les objections dont elle a été l'objet.

Un véritable tribunal international.

Le tribunal ne serait pas un véritable tribunal international au sens technique du terme. Ce reproche proprement juridique s'exprime parfois sous une forme plus simple : la cour de Nüremberg n'aurait pas offert les garanties d'un tribunal international authentique. Personne n'a osé incriminer la lourde mais impartiale procédure de la *cross examination*, ni l'exercice de la défense par des avocats allemands dont certains étaient des nazis notoires. Mais on a attaqué la composition du tribunal : quatre juges titulaires et quatre juges suppléants nommés par les signataires originaires. N'aurait-il pas été plus équitable de confier le jugement des inculpés à un tribunal composé en majorité de neutres ?

A cela, il faut répondre par l'affirmative. Il eût été par exemple préférable de constituer une chambre pénale auprès de la Cour de Justice internationale de La Haye, on aurait ainsi renforcé cette institution, qui risque de périr, comme la précédente, d'inanition, et l'autorité de la sentence aurait été sans doute accrue surtout à l'égard des milieux allemands. Mais, sur le plan du droit, il est hors de doute que chacun des Alliés pouvait, après s'en être emparé, déférer un criminel de guerre allemand à ses tribunaux nationaux. Par conséquent, il n'y a eu aucune incorrection à livrer les accusés au tribunal militaire de Nüremberg. Mais il faut aller plus loin, ce dernier est autre chose et davantage qu'un tribunal commun aux quatre grands vainqueurs, plus ou moins revêtu des caractères d'un organisme interallié d'Allemagne. En effet, ont adhéré au traité de Londres les États

suivants au nom desquels la sentence est ainsi rendue : Grèce, Danemark, Yougoslavie, Pays-Bas, Tchécoslovaquie, Pologne, Belgique, Ethiopie, Australie, Honduras, Norvège, Panama, Luxembourg, Haïti, Nouvelle-Zélande, Inde, Vénézuéla, Uruguay et Paraguay. Si cette énumération ne couvre pas la totalité des nations civilisées, elle établit sans conteste le caractère œcuménique de l'institution.

Un tribunal indépendant.

Quant à la manière dont le tribunal a su défendre et maintenir son indépendance, affirmer le rôle éminent et difficile qui lui était dévolu, agir en un mot en organisme international, on ne peut repousser une appréciation d'ensemble favorable. L'impression produite sur les avocats allemands par la lecture du verdict a été remarquée par tous les assistants, et l'un de ceux-là déclarait ensuite : « Pour autant que l'on puisse dire d'une sentence humaine qu'elle est juste, celle-ci l'est. » La cour n'a pratiquement interdit de débattre devant elle que deux questions : celle de la justice du traité de Versailles et celle de la conduite de la Russie en matière de guerre depuis 1939; les avocats allemands avaient en effet tenté à plusieurs reprises d'allonger des débats déjà interminables en faisant valoir des considérations empruntées à ces deux sujets, parfaitement étrangers aux problèmes en cause, sur le terrain juridique tout au moins.

Le tribunal s'est montré en matière de preuve d'une exigence que certains estimeront excessive. Aucun des aspects des vastes problèmes qui lui étaient soumis ne lui a échappé. Il s'est parfaitement rendu compte du caractère anarchique et arbitraire de la répression générale des crimes de guerre et du nazisme, et il n'a pas hésité, suivant des précédents typiquement internationaux, à adresser aux gouvernements des « recommandations » auxquelles on ne peut que souscrire.

La sentence, quoique ferme et incisive, est très nuancée; un effort remarquable d'analyse et de discrimination des responsabilités est opéré à propos de chaque accusé. Ainsi la culpabilité de l'amiral Dönitz mettait en cause toutes les règles de la guerre maritime. Le tribunal, où la moitié des juges étaient anglo-saxons, n'a pas hésité à censurer les

ordres de l'amirauté britannique et la pratique de la marine américaine. C'est en effet en raison des pratiques suivies par les Alliés que le tribunal a refusé de condamner la guerre sous-marine allemande dans son ensemble.

Les règles de droit appliquées.

C'est dans l'étude des règles de droit appliquées par le tribunal que son rôle apparaît en pleine lumière.

L'accord du 8 août 1945 et ses annexes précisaient, suivant un usage, parfois justifié par l'incertitude même du droit international, les règles selon lesquelles le tribunal devait juger. Essentiellement, il prévoyait les incriminations suivantes (art. 6 du Statut) :

a) *Les crimes contre la paix* : c'est-à-dire la direction, la préparation, le déclenchement ou la poursuite d'une guerre d'agression ou d'une guerre en violation des traités, assurances ou accords internationaux, ou la participation à un plan concerté ou à un complot pour l'accomplissement de l'un quelconque des actes qui précèdent.

b) *Les crimes de guerre* : c'est-à-dire des violations des lois et coutumes de la guerre. Ces violations comprennent, sans y être limitées, l'assassinat, les mauvais traitements et la déportation pour des travaux forcés ou pour tout autre but des populations civiles dans les territoires occupés, l'assassinat ou les mauvais traitements des prisonniers de guerre ou des personnes en mer, l'exécution des otages, le pillage des biens publics ou privés, la destruction sans motif des villes et des villages ou la dévastation que ne justifient pas les exigences militaires.

c) *Les crimes contre l'humanité* : c'est-à-dire l'assassinat, l'extermination, la réduction en esclavage, la déportation et tout autre acte inhumain contre toutes populations civiles avant ou pendant la guerre; ou bien les persécutions pour des motifs politiques raciaux ou religieux, commises à la suite de tout crime rentrant dans la compétence du tribunal international, ou s'y rattachant, que ces persécutions aient constitué ou non une violation du droit interne du pays où elles ont été perpétrées.

Leur application.

En présence de ces dispositions (complétées par quelques autres principes) deux voies s'offraient au tribunal. Ou bien les appliquer le plus simplement possible sans vouloir dépasser la charte constitutive du tribunal. Ou bien les interpréter avec indépendance, les replacer dans la ligne de l'é-

volution du droit international, montrer leurs fondements ainsi que leur signification exacte. La première solution, la plus facile, prêtait le flanc à une grave attaque de principe. La défense ne s'est pas fait faute de la formuler. On jugerait les accusés d'après des principes établis arbitrairement en août 1945, d'après des incriminations qui n'existaient pas au moment où ils ont commis les actes qu'on leur reproche! Ce serait un recours parfait à l'arbitraire et la violation d'un principe qui s'est toujours imposé, au moins moralement, aux législateurs : la non-rétroactivité des lois pénales, *nulla crimen sine lege*. Ainsi a-t-on pu argumenter.

Le tribunal a choisi la deuxième solution, qui fait tomber ces objections, et s'est efforcé de prouver que les dispositions du statut n'étaient que l'expression du droit international commun en vigueur avant les hostilités. Les conséquences de cette option sont capitales. Le statut n'apparaît plus comme un acte arbitraire des vainqueurs; des principes généraux sont formulés qui permettent de l'interpréter dans un sens tantôt restrictif, tantôt extensif. La tâche du tribunal devient en revanche plus difficile et aussi en quelque sorte plus solennelle. Il est en effet obligé de définir sa conception du droit international général et, par là même, de dire son fondement.

C'est ce qu'il a fait avec une netteté qui fait de sa sentence un des documents judiciaires les plus importants que connaisse l'histoire.

Le droit au-dessus de l'État.

Il devait choisir entre deux théories fondamentales du droit international. L'une d'elles, qui a en fait triomphé dans beaucoup de pays, notamment en Allemagne à l'époque moderne, fonda le droit uniquement sur la volonté des États, seules personnes que connaisse le droit international. Un État n'est lié que par les traités qu'il a signés et ratifiés. La coutume passe au second plan; par souci de logique, on l'a même définie comme un traité tacite ne liant que les États qui ont donné un témoignage non équivoque de sa reconnaissance. L'État couvre d'ailleurs tous les agissements : au sommet, les hommes qui décident en son nom ne peuvent engager personnellement leur responsabilité, ils

sont protégés par l'immunité des chefs d'État; à la base, citoyens et fonctionnaires sont tenus, par la doctrine de l'obéissance passive, à obéir au moderne Léviathan. On voit sans peine l'idolâtrie que formulent ces maximes juridiques, c'est le culte de l'État, seule norme, seule fin, seul être; c'est la forme moderne du paganisme.

A l'opposé, se définissent des positions radicalement opposées. Tout d'abord, la doctrine du droit naturel. Celle-ci a atteint sa plus grande splendeur dans le couronnement d'une longue suite de canonistes et de scolastiques par l'œuvre de Francisco de Vitoria (1480-1546); elle fonde le droit international sur la nature intelligente et libre de l'individu, tourné si spontanément vers la sociabilité que celle-ci constitue pour lui un droit fondamental : le droit au commerce *inter gentes*. Une autre école, très différente d'origine mais non de conclusions, est constituée par l'école sociologique française. Niant la personnalité de l'État, elle voit la source du droit dans une exigence purement immanente au groupe social; l'individu a un droit à l'extension indéfinie de la vie sociale, il participe librement à toutes les internationales de son choix. Seul sujet du droit, il est souverainement responsable.

Le tribunal a repoussé sans conteste la théorie qui fait de la volonté de l'État le seul fondement du droit. Toutes les constructions juridiques sur lesquelles il s'appuie ont une base coutumière; tous les traités que le tribunal retient comme source du droit international le sont moins en tant que traités qu'en tant que « précédents » attestant le cheminement d'abord incertain et obscur, puis éclatant d'une requête de la conscience humaine qui aboutit à l'édification d'une règle de droit. Par exemple, à la suite d'une longue étude historique, le tribunal conclut :

La condamnation de la guerre d'agression qu'exige la conscience du monde trouve sa formule dans la série de pactes et de traités qui viennent d'être évoqués.

Ceci amène encore le tribunal à déclarer des traités obligatoires pour des États qui ne les ont pas signés; ainsi en est-il si ces traités ne sont que la codification de la coutume. Les soldats soviétiques devaient bénéficier des conventions de La Haye, bien que la Russie ne se soit pas enga-

gée formellement par leur ratification; car leur contenu, comme l'ont reconnu certains officiers supérieurs allemands, est coutumier. Ces mêmes conventions étaient applicables au conflit actuel, en dépit d'une clause expresse qui prévoyait qu'elles ne régiraient aucun conflit dans lequel tous les belligérants ne les auraient pas ratifiées.

Il est inutile de multiplier les exemples. La position de principe est essentielle. Remarquons simplement qu'elle était rendue presque inévitable par l'affirmation d'une responsabilité internationale individuelle des dirigeants du Reich. La reconnaissance de celle-ci était l'objet central du procès; des articles de l'accord de Londres précisaient par ailleurs que les règles de l'immunité diplomatique ne protégeraient pas les dirigeants de l'État allemand, et que l'ordre du supérieur ne serait en aucun cas une cause de non-responsabilité, mais tout au plus une circonstance atténuante. Ainsi se trouvait dès l'origine rejetée dans ses conséquences les plus caractéristiques la conception du droit édifié sur la volonté souveraine des États. Le tribunal a renforcé sur ces points encore la position du statut en reconnaissant à ces principes un caractère coutumier antérieur et supérieur aux accords de Londres.

Examen des incriminations.

Nous avons maintenant esquissé l'orientation juridique générale du jugement; elle domine l'interprétation des trois incriminations que nous avons reproduites plus haut; nous allons les examiner en commençant par celles qui offrent le moins de difficulté.

En ce qui concernait *les crimes de guerre* au sens strict du terme, c'est-à-dire les crimes dans la conduite de la guerre, ils sont essentiellement constitués par les violations des conventions de La Haye. Les crimes étaient très nombreux et juridiquement simples, mais ils soulevaient une difficulté de preuve. Les accusés étaient tous des personnages importants du régime; ils n'avaient exécuté de leurs propres mains aucun des crimes, ils les avaient provoqués ou ordonnés. Mais il est évident qu'il était parfois difficile de le démontrer. A propos de certains crimes caractéristiques, tels que l'ordre d'exécuter tous les commissaires

politiques soviétiques faits prisonniers, ou l'ordre de fusiller des aviateurs et évadés, etc., des discussions assez serrées ont pu s'engager. Le tribunal a reconnu l'existence de ce chef d'accusation à l'encontre de presque tous les accusés.

Les *crimes contre l'humanité* présentaient à la fois plus de nouveauté et d'intérêt. Les rédacteurs du statut ont sans doute envisagé des mesures de destruction menées contre des collectivités entières, sans lien, semble-t-il, avec la poursuite des hostilités. L'exemple le plus net en est fourni par les persécutions antisémites. Il s'agissait de crimes dirigés contre des hommes en tant que tels, on admettait donc que l'homme possédait des droits inviolables et universels. Ainsi, des crimes commis par le gouvernement nazi à l'égard de certains Allemands en 1934, par exemple, constitueraient des crimes contre l'humanité. Si l'on avait défini ainsi ces derniers, on établissait *une protection des droits internationaux de l'homme*. Cette question a été débattue dès avant la guerre sur un plan théorique; un puissant mouvement d'idées se développe aujourd'hui autour de cette formule auprès de l'O.N.U. Mais le droit positif en est fort éloigné et la barbarie d'un État peut se donner libre cours contre ses ressortissants lorsque ces derniers ne font pas partie d'une minorité internationalement protégée. Le statut lui-même n'apporte pas ici une innovation radicale. D'après le texte de l'article 6 précité, le crime contre l'humanité ne rentre dans la compétence de la Cour que s'il est lié à un autre crime, crime d'agression ou crime de guerre, dont elle a à connaître. Le tribunal a interprété strictement cette disposition, restreignant ainsi sa compétence en matière de crime contre l'humanité. Ici encore se marque son désir de ramener les dispositions du statut au droit international commun. Le crime contre l'humanité, s'il doit se rattacher à la guerre pour être jugé par le tribunal, perd une partie de sa spécificité : en effet, il concernera presque toujours une population protégée par les conventions de La Haye et constituera à ce titre un crime de guerre *stricto sensu*. En fait, tous les accusés ont été reconnus coupables de ce crime, sauf quelques-uns, comme l'amiral Raeder et Hess, dont l'action avait été très particulière et le rôle plus limité. C'est le seul crime retenu contre Strei-

cher, condamné à mort pour ses provocations antisémites, et contre von Schirach, condamné à vingt ans de détention pour son action en Autriche. En revanche, tous les crimes contre l'humanité antérieurs au 1er septembre 1939 échappent à la compétence du tribunal. Nous verrons de même que le tribunal refuse de déclarer criminelle l'organisation des S. A. pour le motif essentiel que toute son activité est antérieure à l'ouverture des hostilités et sans connexion directe avec la guerre d'agression.

C'est finalement *le crime d'agression* qui s'est révélé le plus délicat et le plus important. Au dire du tribunal,

déclarer une guerre d'agression n'est donc pas seulement un crime d'ordre international, c'est le crime international suprême, ne différant des autres crimes de guerre que du fait qu'il les contient tous.

Deux tâches s'imposaient au tribunal. Pour rester dans la ligne de son attitude générale, il devait prouver que la guerre d'agression était considérée comme un crime avant même que son statut ne le définisse comme tel. Ensuite, il lui incombait de délimiter avec précision les responsabilités individuelles encourues à propos du déclenchement d'une guerre d'agression.

Le tribunal a présenté l'analyse de la longue suite de pactes, conventions bilatérales, déclarations qui, au cours des années 1919-1939, ont condamné les guerres d'agression. Dans cet ensemble, le pacte de Paris, dit Briand-Kellogg, de 1928, tient, plus en raison de sa solennité que de sa technicité, une place exceptionnelle. Qu'il s'agisse de lui ou des autres, tous ces pactes avaient été tournés en dérision par les esprits forts et adversaires de la « pactomanie » de l'époque. Le jugement du tribunal reconnaît dans tous ces actes les témoignages d'une exigence fondamentale de la conscience humaine et de la société moderne, il y voit des « précédents » formateurs d'une coutume et « revalorise » ainsi ces actes juridiques.

En affirmant le caractère coutumier et par conséquent universel de la condamnation des guerres d'agression, le tribunal réfutait sans peine divers arguments d'ordre juridique destinés à prouver que tel traité ou telle déclaration ne liaient pas l'Allemagne. En revanche, d'autres difficultés subsistaient. La pratique des traités, de même que la

théorie, ont hésité longuement, au cours des années 1919-1939, sur les procédés concrets de détermination de l'agression. Mais un principe est certain : ce n'est pas aux parties en cause à déterminer leur bon droit, mais à un tiers, et dans ce procès le tribunal sera ce tiers.

> Si le droit international, déclare-t-il, doit jamais devenir une réalité, la question de savoir si une action entreprise sous le prétexte de la légitime défense était de caractère agressif ou bien défensif, devra faire l'objet d'une enquête appropriée et d'un arbitrage.

Le tribunal n'a eu en fait aucune peine à déterminer l'agresseur; signalons simplement que l'annexe de l'acte d'accusation énumérait vingt-six traités au mépris desquels l'Allemagne avait fait la guerre.

Responsabilités individuelles dans une guerre d'agression.

Mais comment déterminer avec précision les responsabilités individuelles à propos d'une guerre d'agression? C'est ici que les confusions les plus grandes ont pu être relevées dans l'opinion. La thèse même de la défense illustrera la difficulté : le seul responsable est le chef suprême, Hitler, toute autre solution ne pourrait conduire qu'à la condamnation collective de tout le peuple allemand. Et nous trouvons là le problème très grave qui a si lourdement pesé dans les relations internationales des années 1919-1939 : la responsabilité de toute une nation.

Si l'on veut un minimum de clarté en la matière, il convient de poser dès le départ une distinction entre la responsabilité morale, la responsabilité civile et la responsabilité pénale. Que moralement le peuple allemand soit responsable de la guerre, c'est indubitable. Il a appelé régulièrement au pouvoir le nazisme; il avait lu et approuvé *Mein Kampf*, dans lequel il trouvait d'ailleurs les principes dont il a été pétri depuis Frédéric II. Sauf une minorité infime de persécutés, il s'est rallié à la politique étrangère allemande et à ses méthodes. De cette responsabilité morale, le peuple allemand tout entier doit porter les conséquences, il est normal que l'Allemagne soit l'objet d'une rééducation morale, qu'elle subisse sous une forme ou sous une autre des garanties prolongées par lesquelles la communauté des nations

unies a le droit de se protéger contre ses retours offensifs. Cette responsabilité morale est également le fondement d'une responsabilité civile; il est juste que tous les Allemands soient solidairement responsables des réparations de guerre, après avoir tous profité des déprédations. Quant à la responsabilité pénale, dont la sanction est une peine qui va jusqu'à la mort, elle ne saurait s'accommoder, selon les conceptions des nations civilisées, d'une formule collective. Elle met en jeu des éléments de connaissance, de volonté, de liberté dont le théâtre est une conscience personnelle. Elle est donc foncièrement individuelle. Sans doute, d'autres conceptions, dont le monopole n'appartient pas au nazisme, admettraient la destruction ou l'asservissement ou la ruine de catégories entières d'individus définies collectivement. Elles ne relèvent pas de ce que la France a — jusqu'ici — considéré comme la civilisation. Pas plus qu'il ne s'agissait donc de condamner à mort tous les Allemands, il ne s'agissait de déterminer une catégorie — si restreinte soit-elle — d'Allemands condamnés automatiquement. Mais comment déterminer la culpabilité de l'agression ?

L'article 6 du statut que nous avons cité était fort vague; il incriminait la direction, la préparation, la poursuite de la guerre d'agression, et

la participation à un plan concerté ou à un complot pour l'un quelconque des actes qui précèdent.

Est-ce qu'en adhérant au parti nazi un Allemand ne participe pas à la préparation d'une guerre d'agression ? De même que le soldat participe à la « poursuite » de celle-ci ? L'industriel qui tourne des obus n'est-il pas un des auteurs du « complot » ?

Le tribunal s'est efforcé de définir ces notions vagues pour les rendre juridiquement utilisables. Pour lui, le programme général esquissé dans *Mein Kampf* ne correspond pas à un complot. Il faut, pour constituer ce dernier, un plan concret de guerre, ayant un but criminel et « proche de la décision et de l'action ». Il y a eu en fait des « plans concertés et successifs ». Les agressions furent décidées au cours d'entretiens secrets dont chacun constitue un complot; ainsi en est-il des célèbres réunions du 5 novembre 1937, du 23 mai 1939, du 22 août 1939, du 23 novembre

1939. Tous ceux qui ont participé à ces réunions sont coupables du crime de complot d'agression : ainsi Goering, Ribentropp, Keitel, Jodl, Rosenberg, von Neurath, Raeder, Hess. Sont également coupables, en dehors du complot, ceux qui ont participé à la réalisation d'une agression à des postes supérieurs comportant un minimum d'autonomie politique qui faisait de leurs titulaires des hommes de confiance du chef suprême. Funk a participé d'une manière exceptionnellement importante à la préparation économique de certaines opérations d'agression. Seyss Inquart a été administrateur en chef de territoires conquis par une guerre d'agression.

Cette détermination comprend un certain arbitraire inévitable; une théorie juridique générale, celle de la complicité, aurait permis d'étendre le cercle des personnes condamnées. C'est ainsi que l'on peut discuter les acquittements de Fritsche, von Papen et Schacht, de ce dernier surtout. En effet, bien qu'il soit entré dans une disgrâce partielle dès l'adoption du plan de quatre ans et totale à la fin de la guerre, il avait été le grand maître du réarmement du Reich. Le tribunal a estimé que le réarmement n'était pas une participation à un complot d'agression. A notre sens, il a eu tort[1], car, au cours de ses travaux, la conférence du désarmement avait très justement proposé de faire du réarmement, dans certaines conditions, un cas spécifique d'agression.

Quoi qu'il en soit, la construction juridique du tribunal rejoint les propositions énoncées au XVIe siècle par le grand précurseur Francisco de Vitoria, dans son ouvrage *De jure belli*. Non seulement il a édifié la théorie la plus achevée de la guerre illégitime, mais, à propos du droit et du devoir d'examiner la légitimité d'une guerre, il a posé des principes au fond identiques à ceux du verdict de Nüremberg[2].

1. Les juges soviétiques ont profité de l'usage anglo-saxon que leur a indiqué le juge américain pour publier une opinion dissidente, pratique particulièrement néfaste en matière pénale. On ignore la position des juges français, plus respectueux du secret des délibérations, mais les acquittements ont pu être acquis par partage des voix.

2. Voici le texte le plus caractéristique : « Les sénateurs, le prince, et en général tous ceux qui sont admis au conseil de l'État ou à celui du prince, qu'ils y soient appelés ou qu'ils soient libres d'y

Ainsi se trouve renouée une grande tradition que seule la divinisation de l'État moderne avait tenté d'interrompre.

Culpabilités collectives.

La sauvegarde du principe de la responsabilité pénale individuelle a été affirmée par le tribunal à propos d'une autre question, moins spectaculaire que les procès des grands chefs nazis, mais plus grave peut-être, celle des organisations collectives. Le tribunal en effet était autorisé, aux termes de son statut, à déclarer criminelles des « organisations ». Un seul effet était attaché à cette déclaration : au cours d'instances ultérieures devant des tribunaux quelconques, soit nationaux, soit allemands, soit d'occupation, ce caractère criminel ne pouvait plus être contesté. En fait, cette déclaration était extrêmement grave, quelles conséquences telle législation nationale n'allait-elle pas attacher à l'appartenance à une organisation déclarée criminelle ? Si on admettait que cette appartenance entraînait *automatiquement* la culpabilité, on réintroduisait *ipso facto* la criminalité collective. Cette crainte n'est pas vaine : le Conseil de contrôle interallié de Berlin a promulgué une loi qui punit sans autre précision la participation à une organisation déclarée criminelle par le tribunal, de peines allant de la mort à la perte des droits politiques! Cette loi est d'ailleurs une monstruosité juridique et ne constitue qu'un des éléments de l'incohérence qui préside en Allemagne à la répression du nazisme.

Le tribunal a condamné l'automatisme et la criminalité collective; son pouvoir

doit être exercé conformément aux principes juridiques admis et dont l'un des plus importants est celui de la culpabilité individuelle qui exclut les sanctions collectives.

venir d'eux-mêmes, ont l'obligation et le devoir d'apprécier la cause d'une guerre injuste.

« Les sujets inférieurs qui ne sont pas admis ni écoutés dans les conseils du prince ou dans le conseil de l'État ne sont pas tenus d'étudier les causes de la guerre; mais il leur est permis de combattre en faisant confiance à leurs supérieurs.

« Cependant, il pourrait y avoir de telles présomptions et de tels indices de l'injustice de la guerre, que l'ignorance ne serait pas une excuse pour les sujets de cette catégorie qui y prendraient part.. »

Il faut donc, pour être criminels, que les membres des groupes y aient adhéré librement et qu'ils aient eu connaissance de leur activité criminelle; ces faits seront toujours l'objet d'une appréciation individuelle par les tribunaux. En fait, le tribunal a condamné la Gestapo, le Sicherheitsdienst, les S. S. et le corps des dirigeants du parti. Il a acquitté, en prononçant une sévère condamnation morale des officiers allemands, l'état-major général et le haut commandement (O.K.W.), de même que le cabinet du Reich, parce que ces entités ne constituaient pas des groupes au sens technique du terme; de même, il n'a pas condamné les S. A., dont toute l'activité est essentiellement antérieure au 1er septembre 1939.

Le verdict de la Cour comporte donc de nombreuses distinctions; l'échelle des peines prononcées témoigne d'un souci marqué des nuances et des gradations. Sans doute, on peut contester telle partie du jugement; mais la construction d'ensemble est solide et rattachée aux traditions les plus anciennes et les plus élevées.

Est-ce à dire que le jugement de Nüremberg atteigne tous les buts qu'on pouvait lui assigner? C'est là une question d'ordre politique qu'il faut bien séparer de la précédente et à laquelle nous consacrerons quelques brèves observations.

II. — Le verdict de Nüremberg et l'avenir de la paix

Les cendres des grands criminels ont été jetées au vent et une presse sans pudeur a pu divulguer la photographie des cadavres. Justice est donc faite. Est-ce tout?

Un procès de ce genre doit permettre de soutenir l'espoir raisonné que les crimes abominables qu'il a condamnés ne se reproduiront plus. Dans la mesure où il est œuvre de vérité, il doit aider aussi à l'amendement du coupable. Or si les coupables physiques ont été presque tous exécutés, il reste le peuple allemand, coupable moralement. Ce rôle à la fois « exemplaire et médicinal » du châtiment (pour

prendre le langage d'école), comment peut-on en dégager les données ?

Pour le faire, il faut successivement placer le procès de Nüremberg dans le cadre général de la répression des crimes de guerre, puis dans celui de l'organisation internationale, et enfin le confronter avec les données de la psychologie allemande.

Dans le cadre général des crimes de guerre.

Le jugement de Nüremberg présente, certes, une grande importance. Mais il ne constitue que le point culminant d'une vaste entreprise de justice. D'autres criminels sont et seront jugés par des tribunaux militaires nationaux ou par des tribunaux d'occupation organisés dans chaque zone. Il est impossible de donner un chiffre, mais les organisations criminelles condamnées à Nüremberg intéressent virtuellement, à elles seules, environ sept cent mille personnes. Cette opération de justice frappe davantage la population allemande que le procès des dirigeants responsables des désastres. Il faut que cette œuvre répressive soit entreprise d'une manière juste, uniforme et relativement mesurée. Nous en sommes, hélas! loin. Les dissensions entre alliés, des arrière-pensées politiques, l'imperméabilité des zones en direction de l'Est y ont jusqu'ici mis obstacle. Les alliés, à Berlin et souvent dans leur zone, ont publié des textes draconiens... qui ne sont pas toujours appliqués. De là une jurisprudence divergente, une répression inégale et irrégulière. La justice à l'égard des petits n'est plus que le facteur d'une politique où l'éventualité d'un futur conflit, la préparation des équipes partisanes ainsi que la fabrication des armes secrètes tiennent plus de place que le droit.

Le tribunal a formulé à cet égard des « recommandations » dont l'étude relève de considérations techniques qui n'ont pas leur place ici, mais que le gouvernement français avait faites siennes depuis longtemps. Si les affaires allemandes devaient rester longtemps ce qu'elles sont à présent, le verdict de Nüremberg apparaîtrait bientôt comme le fruit d'une doctrine élevée dont les Alliés sanctionnent terriblement certains manquements, mais qui est loin de présenter les caractères d'universalité et de force contrai-

gnante qui sont de sa nature, puisque les vainqueurs en font assez bon marché. Il sera facile à des jurisconsultes allemands de collectionner les décisions judiciaires lacunaires et contradictoires et de juger le vainqueur à la lumière de ses propres principes.

Dans le cadre de l'organisation internationale.

D'une manière plus générale, il faut placer le tribunal de Nüremberg dans le cadre de l'évolution des institutions internationales. Son œuvre à cet égard dépend essentiellement de l'avenir dont elle recevra le sens et l'éclairage définitifs. Apparaîtra-t-elle d'ici dix ans comme un des chaînons décisifs de cette longue chaîne de réalisations qui mène à l'organisation de la communauté internationale ? Ou bien sera-t-elle une tentative sans lendemain ? Dans cette dernière hypothèse, elle perdrait même le caractère juste et impartial qu'elle présente aujourd'hui pour tous les observateurs de bonne foi. Elle apparaîtrait comme l'œuvre d'un idéalisme non seulement vain mais intéressé, celui que les vainqueurs imposent au vaincu pour assouvir leurs passions ou servir leurs intérêts. Il est tragique de penser qu'aujourd'hui encore, malgré l'énormité des crimes qu'il condamne, ce jugement ne peut avoir encore une autorité incontestable. Si, au contraire, l'effort des gouvernements progresse sans relâche, malgré traverses et échecs, si l'humanité accomplit son destin, alors la signification de ce procès sera entière, et l'on oubliera d'autant plus volontiers que tous les vainqueurs n'étaient pas à l'abri de tout reproche.

Des réflexions analogues sont celles que le grand journaliste Walter Lippmann a proposées au public américain; elles sont celles des Allemands éclairés et de bonne foi. On ne pourrait pourtant y voir l'expression de l'opinion allemande.

Devant la psychologie allemande.

Il faut d'abord admettre que la plupart des Allemands s'éveillent d'un songe obscur et terrible et sont entièrement absorbés par les difficultés matérielles et le souci de ne pas mourir de faim. Les manifestations de Berlin contre les

acquittements sont le fait d'une minorité politique agissant dans des buts précis. La majorité des Allemands n'est à l'heure actuelle nullement convaincue de l'existence des crimes établis par le jugement de Nüremberg, sauf peut-être des horreurs des camps de concentration. Elle ne s'insurge d'ailleurs pas outre mesure contre les sanctions, dans lesquelles elle voit plutôt l'exercice d'un droit naturel du vainqueur que l'expression de la justice.

Mais on peut noter toutefois quelques réactions qui semblent générales. Les crâneries de Goering et la courageuse assurance dont il a fait preuve au procès lui ont valu d'autant plus de sympathie parmi ses compatriotes qu'il avait été tenu à l'écart pendant les dernières années du régime nazi. L'Allemand moyen se sent très solidaire d'autre part avec la Wehrmacht; il n'accepte rien qui puisse entacher l'honneur de son armée; la condamnation de Keitel et de Jodl, leur tenue devant l'échafaud, le supplice ignominieux qui leur fut infligé, tout cela a impressionné vivement l'opinion allemande. Quand le maréchal von Paulus fut appelé comme témoin à Nüremberg, sa confrontation avec ses compatriotes permit à la défense de marquer un avantage moral, car ses clients étaient innocents d'un crime au moins : la trahison, telle fut l'impression immédiate de plusieurs membres du ministère public peu suspects de complaisance à la cause allemande. On ne peut demander aux Allemands habitués depuis des siècles à l'obéissance passive à l'égard des pouvoirs établis de s'élever immédiatement au niveau de civilisation éminemment élevé du jugement de Nüremberg.

Il est à nos yeux hors de doute que, *pour le moment*, ce procès a une portée nulle sur l'opinion allemande. Pour que dans l'avenir il puisse concourir à une rééducation bienfaisante de l'Allemagne, il faudra que la politique allemande et l'organisation internationale évoluent profondément d'ici là dans le sens que nous indiquions plus haut. Mais ce ne sera pas encore suffisant. Quand on parle de l'opinion allemande, on oublie toujours un fait capital, c'est que pour les peuples comme pour les individus il existe une part énorme de la vie psychique qui est inconsciente, dans laquelle peuvent se produire des traumatismes et évoluer des complexes. Chez l'Allemand, cet inconscient col-

lectif est particulièrement développé et affreusement meurtri. Ce n'est point un hasard si la psychanalyse a trouvé ses formules les plus décisives dans la science germanique.

Peut-être est-ce de ce côté-là qu'on peut trouver une réponse à une question qui se posait à nous pendant que nous contemplions dans la salle du procès de Nüremberg cette singulière équipe en proie à sa dernière aventure. Des tubes au néon laissaient tomber une lumière factice si bien distribuée qu'on la confondait avec le jour; les casques blancs et vernissés du service d'ordre, parmi lesquels le casque vert du colonel Andrus apportait une note pastorale, fixaient d'abord les regards; ensuite seulement, on saisissait d'un coup d'œil d'ensemble ce groupe de personnages, un peu délavés, refoulés déjà derrière les M. P. solennels et candides, comme des feuilles mortes derrière les bornes d'un parc automnal. On aurait pu les croire descendus d'un compartiment de 3[e] classe d'un train allemand choisi au hasard, tant ces figures et ces attitudes étaient communes et faciles à identifier dans une foule allemande quelconque. Cette remarque est terrible. Car, d'une part, il semble que l'Allemagne puisse renouveler indéfiniment une cohorte de ce genre, et, d'autre part, on se demande comment cette Allemagne presque débonnaire, qu'ils représentent si bien, a pu commettre ces crimes monstrueux.

A notre sens, il faudrait en chercher *en partie* la cause dans des complexes dont on doit hâter la guérison et empêcher le renouvellement. Le comportement des grandes nations à l'égard de l'Allemagne devrait *aussi* tenir compte des conditions de la psychologie allemande. Ce n'est pas le lieu d'esquisser ici ces problèmes. Mais l'âme allemande est terriblement marquée par un complexe d'infériorité, et l'on sait que la cruauté a presque toujours son origine dans la peur. Pourquoi l'Allemand se sent-il inférieur et pourquoi a-t-il peur ? Ces questions devraient être abordées dans un esprit médical. Elles déterminent un aspect important de la rééducation de l'Allemagne et de sa libération authentique.

Pourquoi faut-il que d'énoncer simplement ces problèmes, paraisse aujourd'hui presque insolite, sinon dérisoire ?

Sur le stade même de Nüremberg l'on sent peut-être mieux l'immense péril qui nous guette. De pacifiques

joueurs de tennis et des sportifs insouciants jouent là où piétinaient les légions impatientes de partir à la conquête du monde. Les gradins sont déserts et une partie de la foule qui y délira gît maintenant sous les décombres des villes détruites. Mais le magnifique monument de pierre n'est pas qu'un témoin de la fragilité des empires. Par le seul élan de sa pure architecture, il accuse le silence et le vide. La civilisation qui a vaincu la barbarie sera-t-elle capable de peupler cette solitude, aura-t-elle la jeunesse et l'énergie confiante qui uniront les peuples dans l'enthousiasme des triomphes de la paix ?

Paul Reuter.

NUREMBERG

La ville

Nüremberg ville qui fut d'art et de rêve, et qui fut aussi la cité sainte d'un peuple fanatisé par un évangile de force; ville dont le nom aujourd'hui symbolise l'implacable Némésis, la vengeance qui frappe. J'ai vu ses trois visages, dont deux ne sont plus que des ombres.

Poignante est la ville close, en son effondrement; ce bijou de pierre que venaient admirer jadis les touristes de toutes les parties du monde.

J'ai dans les yeux les images de tant de charme et de splendeur morte. Les longs toits couleur de cuivre et d'algues-marines, troués de lucarnes qui soulèvent la pente de tuiles comme des paupières; les fenêtres à clochetons, les pignons à degrés encadrant des balcons fleuris. Et, dans les rues paisibles, que hante toute la poésie du passé, où des lanternes se balancent aux bras de fer forgé, où des boutiques ombreuses somnolent sous les arcades, dans les rues de silence, pavées de dalles moussues, tous ces clochers d'églises qui pointent, vibrants de lumière, sonnants de carillons, au-delà des maisons hautes. Et ces logis chargés d'histoire, qu'une touchante vénération entoure et décore comme des reliques : la maison de Hans Sach, la maison de Dürer, sous leur capuchon gothique, débordantes de géraniums dont l'éclat se reflète dans les vitraux coloriés. Les portails de sanctuaires, les fontaines exquises sur de petites places. Et la surprise, au tournant, d'un pont sur la Peignitz, qui ouvre des horizons d'eau, de rivière endormie entre des façades anciennes d'où dégringolent, par toutes les fenêtres, des fleurs en cascades.

Quand on porte en soi cette lumineuse évocation, elle est triste infiniment la vision de la cité détruite.

Nous passons sous l'arche sombre d'une porte qui troue les remparts. La lourde muraille subsiste tout autour de la ville, seulement un peu plus grise, un peu plus noire. Les avalanches

de bombes ont à peine éraflé la pierre dure de l'enceinte et les tours qui la flanquent, rondes, carrées, robustes comme le roc. Mais toute la superstructure est cassée. Les tours ont perdu leur toit, le chemin de ronde son abri. On voit des poutres, qui paraissent minces sur cette formidable assise, comme des jeux d'allumettes qu'un caprice aurait mis en pièces.

Franchie la porte, que surmonte, en relief dans le mur de rocher, un immense aigle germanique, voici le désert. On ne peut imaginer plus effrayante image de mort. Rien ne vit dans cette jonchée de pierres où la rue étroite serpente, bordée de droite, de gauche, d'éboulis pas plus haut que la taille d'un enfant; de sorte que la vue s'élance, embrasse toute la vieille ville dans sa clôture hérissée de tours sans faîte. La ville, si petite, semble-t-il à présent qu'elle est réduite à ce champ de pierrailles, que dominent pourtant, de-ci, de-là, un pan de muraille en zig-zag, un débris de façade ouverte sur du vide, un pignon ébréché drôlement en équilibre sur une base en accent circonflexe, qui va tomber, dirait-on, au toucher d'une chiquenaude.

Cependant, un miracle jaillit, parmi toutes ces cassures, du chaos à fleur de terre. L'élancement des clochers. Ils sont restés, certains intacts comme les deux flèches de la Lorenzkirche qui ont défié les flammes et les tonnes d'explosifs, qui montent, sveltes, fières, dans le ciel d'orage où un rayon trouant la nuée touche à cet instant leurs hampes jumelles et dissemblables, allumant de l'une le vert-de-gris aux tons d'une douceur infinie, de l'autre la cuirasse imbriquée d'or, éclatante comme un chant.

Toute l'âme de la cité morte s'est réfugiée dans ces longs clochers, seul vestige sans fêlure, de tant de beauté cassée, et qu'on voit de partout, plus hauts de prendre leur essor de ce semis de cailloux, émouvants en leur ligne noble, dans leur chatoiement, leur feu d'étincelles, par toutes les ombres qui leur font escorte.

D'autres clochers se haussent aussi par-dessus la marée des ruines, comme des phares, qui servent de repères, qui permettent de retracer les concoùrs d'une ville fantôme dont toute la grâce surgit, flottante sur tant de désolation, autour de leurs silhouettes évocatrices. Mais ces clochers sont blessés. Aucun d'eux n'a l'orgueil, l'élan vivant des flèches de Saint-Lorenz.

Les tours de Saint-Sebald, découronnées, regardent, massives et trapues, grises comme les bancs de nuages qui les frôlent, au-dessus d'écrans sinistres.

La plus impressionnante de ces formes dressées sur le charnier des pierres et qui attachent le regard, c'est la tour unique de la

Frauenkirche, en plein centre de ce qui fut la ville. Une invraisemblable architecture de délire, cette tour qui repose, en forme de hanap dont la paroi est toute ajourée d'ogives, à la pointe d'un triangle de la même pierre de grisaille douce, dont on se demande comment il tient debout, privé d'étai, placé là comme un décor qu'on verrait des coulisses en sa fragilité.

Je ne puis oublier, sous un ciel chargé de nuées, que déchire parfois la chaude clarté du soir, la détresse de cet ossuaire d'une ville d'art; les chemins étroits creusés d'excavations qui sinuent parmi le fouillis de moellons, de cailloux éclatés, de fragments de murs aigus comme des récifs; ces restes, sur une paroi qui se délite, d'un broderie de pierre aux minces volutes un peu rosées, car le gris de ce calcaire tourne au rose souvent, quand l'imprègne une diffuse clarté. Et cette logia suspendue à l'arête d'une croulante muraille, dessinant dans un rayon qui furtivement l'allume, mince, fragile, étonnamment intacte en sa guipure à jour, sa gracieuse armature de lanterne aux verres cassés.

Je rencontre un pont quelquefois, un de ces jolis ponts en dos d'âne aux lourds parapets sculptés. Le Fleischbrucke, dont la balustrade s'évase en son centre en forme de corbeille. Des fleurs y devaient foisonner jadis, que remplacent quelques herbes pourrissantes dans l'humide creux rongé de lèpre. En bas, la Peignitz roule ses noirceurs somnolentes, entre des murs écroulés où bâillent des brèches.

Du Museumbrucke, on découvre l'îlot en forme d'éperon qui marquait autrefois l'une des plus délicieuses perspectives de Nüremberg. Ce souvenir fait le lieu plus désolé. Morts les arbres qui ombrageaient le cours divisé de la rivière; mortes les fleurs, et l'herbe verte, et toute la gaieté du printemps de la terre vers lequel se précipitait cet autre printemps suspendu que les fenêtres jetaient par pleines brassées de roses, de glycines, de clématites. Sur le sol pelé de l'îlot, de maigres broussailles rampent. Les bords de l'eau ne sont que décombres, façades crevées et croulantes. Et du fameux hôpital du Saint-Esprit, qui fut le joyau de ce site, ne restent que deux arches roses au-dessus d'un bras de rivière, qui soutiennent, dans un débris de maçonnerie, l'aigle héraldique en haut relief. Tout cela est rose, d'un rose surprenant de fraîcheur, si mélancolique parmi le gris délabrement d'alentour.

Dans le ciel aussi, il y a du rose, que le soir accroche aux nuages échevelés, galopants, fouettés par l'orage. On entend des grondements lointains, et le vent soulève une poussière lourde au-dessus de l'amas des ruines. Sinistre solitude; à peine quelques rares passants, à la mine soucieuse, toujours pressés. Personne

n'habite ce lieu maudit. L'enclos pierreux, que je vois tout entier entre ses noires murailles, avec les trois clochers jaillissants, et là-haut, sur la colline, près d'une tour de guet coiffée d'allumettes écrasées, le donjon carré du vieux burg, l'enclos muet, sous le ciel tumultueux qui l'écrase, a l'air d'un grand cimetière abandonné d'où toute vie aurait fui. Pas un oiseau, même pas de corbeaux, bien que des recoins sentent la charogne. Combien de cadavres pourrissent sous les décombres ? Pas une plante, sauf quelques hampes noirâtres, en touffes dans les fentes. Et ce silence! On comprend ce que c'est qu'un silence de mort. Jamais peut-être je n'eus comme ce soir-là, dans ce désert bouleversé, hanté d'images douces, et qu'une tragique lumière affouillait par moment, jamais je n'eus telle révélation de ce qu'est, dans sa sauvage force de destruction, la guerre. Tant de siècles effacés, dans l'enchantement qu'ils avaient lentement tissé, imprégné de rêve! Ah! pourquoi l'Allemagne a-t-elle engagé dans une lutte barbare les trésors d'art dont elle avait la garde, et qui appartiennent à tout le monde ?

— Qui a commencé ? disais-je à ce Bavarois rencontré sur le Museumbrucke, qui, m'ayant reconnue pour Française, s'exclamait avec une amère ironie :

— *Ach. Die grossen Nationen*[1].

Et d'un geste désignant la ruine rose du « Saint-Esprit » et la désolation d'alentours :

— *Die Deutschen sind die Barbaren*[2].

I

Je suis retournée le lendemain matin dans les ruines. Il faisait beau. Dans la rue principale, qui paraît étroite — c'est étrange comme cette suppression de la troisième dimension rapetisse les deux autres — j'ai croisé des ménagères, le panier au bras, des homme au feutre empanaché de blaireau, des jeunes filles en robes vives traînant par le timon ces chariots bas sur quatre roues, à la caisse à claire-voie, si communs dans l'Allemagne du Sud et la Suisse. C'est jour de marché. Sur le Marktplatz, l'ancienne place Adolf Hitler, qui a repris son nom d'antan, des petites boutiques se sont ouvertes en plein vent, écloses du ma-

1. Ah ! les grandes nations.
2. Ce sont les Allemands qui sont les Barbares.

tin, comme des champignons. Il y en a peu, et elles sont bien pauvres. Quelques tréteaux sous des parapluies déteints. De petits tas de salades, d'oignons nouveaux, de rares pommes de terre devant lesquelles ont fait queue. Voici une marchande de fleurs. Sur les planches, devant elle, s'entassent, plus abondants que les légumes, mouillés encore de la rosée de l'aurore, les soucis aux tons cuivrés, les gueules-de-loup en sombre velours, tous ces bouquets à flamme sourde dont la symphonie s'accorde à la sévérité du lieu.

Plus gaies sont les robes des femmes qui tournent autour des tréteaux, des jeunes filles surtout, fraîches sous leurs tresses blondes relevées en couronnes, sveltes — car la famine a réduit leurs formes plantureuses — dans la tunique ardente qui dégage, au col et aux épaules, la blanche chemisette empesée, serrée autour du cou par une cordelette rouge. Dans cette lumière du matin, elles mettent une note éclatante sur la place encadrée de ruines, les petites Bavaroises aux chariots de baguettes jaunes grinçants sur le pavé. Robes rouges, tissus à fleurs bariolées, boléros d'indigo vif, comme la jupe, qui découvrent à la taille la bigarrure d'une ceinture brodée; ces deux sœurs qui se tiennent par le bras, toutes semblables dans leur percale rose soulignée d'un lai de garance, et qui sont plus charmantes de se répéter ainsi.

Les hommes portent, pour la plupart — barbons et jeunes garçons, car il n'est guère de sexe mâle en pleine force de l'âge — la courte culotte de peau, très large, très sale, soutenue par des bretelles que relie sur la poitrine une plaque de cuir historiée. Ils ont un peu l'air de caricatures, ces Germains aux cuisses poilues, dont les mollets s'ornent d'étranges bas blancs et verts montant jusqu'aux genoux, mais coupés à la cheville, de sorte qu'une ligne de peau nue surmonte les socquettes qu'on rabat sur la chaussure.

Tout ce monde est morne, comme le visage de la ville. Le beau matin d'été ne parvient pas, malgré les fleurs, les bouquets sur les robes, les crevés de rouge et d'émeraude aux vestes pâles des hommes, à mettre un sourire sur la place ensoleillée que cernent les pierres mortes. Même ce mur, là-bas, au tournant de la rue qui descend vers Saint-Sebald, le seul mur qui subsiste à hauteur du premier étage, et qui saute aux yeux parce qu'une imagerie géante l'enlumine sur toute sa surface, il a l'air un peu dépaysé d'être ici, honteux d'étaler dans ce caduc décor son écran de lanterne magique, sa grosse diligence, ses postillons en pourpoint brun cabrant, au claquement de leurs fouets, les lourds chevaux à six d'attelle.

II

Le stade fameux, où les fervents d'Hitler tenaient leurs diètes gigantesques, se trouve tout à fait en dehors de la ville. On traverse, pour l'atteindre, des faubourgs enfumés et croulants, puis ces espaces lépreux qui marquent les abords d'une grande ville. Ils sont ici plus tristes qu'ailleurs, parce que s'y rassemblent en parcs, entre des pans de murs calcinés, d'innombrables carcasses de voitures, de camions, de toutes sortes de machines, tordues par le feu, noircies de fumée, qui s'en vont en poudre rousse dévorées par la rouille. Sur un kilomètre au moins s'étirent ces immenses cimetières désolés. Et au bout de la dernière jonchée de cadavres métalliques, se carre au fond d'une large cour, dans son éclat neuf, encore, les bombes ne l'ayant pas touchée, une caserne d'S.S. dont la construction était à peine achevée au moment de la débâcle. Trois corps de logis, trapus, puissants comme l'armée qu'ils abritèrent.

Nous sommes d'ailleurs en plein centre d'architecture hitlérienne. Car, à quelques pas de la caserne, voici une autre bâtisse, qui n'est pas finie, celle-là, qui ne sera sans doute jamais terminée, et dont les dimensions sont, à proprement parler, colossales. Un bloc arrondi de maçonnerie, qui n'a pas encore de toiture. Percé à intervalles égaux de centaines de fenêtres sans vitres, sur six ou sept étages, et que hérissent sur tout le pourtour, depuis le bas jusqu'en haut, des échafaudages dont les montants paraissent grêles au flanc de ce monstre pétré. Hitler avait conçu lui-même le projet de ce gigantesque « Palais des Congrès » destiné à abriter des milliers de représentants du parti venus de toutes les régions d'Allemagne, et où devaient se dérouler des fêtes sans précédent pour célébrer la victoire germanique.

Il est impressionnant, ce palais, immobilisé en pleine croissance, encadré de son appareil de construction désormais inutile, ces grands échafaudages vides dont pas un bois ne manque, les raids ayant respecté par hasard toute cette zone fortement marquée de l'empreinte nazie. Sa silhouette inachevée frappe bien davantage que s'il était bouleversé, brisé comme les maisons du vieux Nüremberg. Car c'est vraiment la poussée du Grand Reich que nous surprenons, frémissante encore de sa vigueur d'hier, qui montait lourdement, puissamment, comme cette montagne de main d'homme qu'un cataclysme à l'échelle planétaire a brusquement figée. On pense à la Tour de Babel. Elle devait être ainsi parlante, évocatrice de tout l'orgueil humain et de la foudre divine qui l'avait frappée, au lendemain du jour où la foule des

bâtisseurs s'étant éparpillée aux quatre vents du ciel, elle était restée là toute seule, avec ses étages vides qui n'avaient pas fini de se hausser vers Yaveh, le Dieu de colère, elle était restée éternellement interrompue au milieu du désert.

C'est un désert aussi que domine la moderne Babel; mais un désert verdoyant, de roseaux nains, d'herbe drue; un marécage épand ses glauques luisances parmi les prés.

Il y a quelques années, un bois couvrait tout cet espace; de très beaux arbres l'ombrageaient; sur des chemins larges, bien entretenus, qui couraient sous la futaie, les habitants de Nüremberg se donnaient rendez-vous à la belle saison. C'était la promenade élégante des citadins, quelque chose comme notre Bois de Boulogne. Hitler a dévasté ce paisible jardin, pour édifier la Mecque de sa religion. En voici le Saint des Saints, car nous arrivons au stade célèbre, en plein centre des prés verts.

Les gradins gigantesques comme toute réalisation de l'esprit nazi, s'arrondissent en amphithéâtre autour du gazon. Des graminées croissent dans les interstices des blocs qui déjà se descellent, et sur les marches des escaliers délaissés par où le public, de place en place, gravissait les étages.

Mais ce qui frappe le spectateur, et vraiment l'étonne, c'est le portique monumental que tous ces degrés regardent.

Sur un stylobate porté haut par l'assise rugueuse, des fûts s'élancent, très blancs dans le soleil, en double rangée un peu incurvée, sur trente de front peut-être. Une théorie de colonnes, robustes et sveltes, soutenant avec allégresse, sur leurs coussins géométriques, l'architrave aussi resplendissante de blancheur, sobre de ligne, énorme. L'édifice entier, tout en verticales et en horizontales, que l'éclat de midi fait chanter de toutes ses notes blanches, est un hymne, non sans grandeur, il faut le reconnaître, à la discipline, à la force équilibrée, à l'enthousiasme aussi qui fuse dans ces colonnes si hautes, jaillissantes comme des surgeons, malgré le soupçon de raideur, et ce quelque chose de rude, étranger aux colonnades grecques, qui les fait militaires dans leur alignement.

Comme ce décor convenait aux vastes rassemblements de la jeunesse guerrière! On les évoque intensément dans cette enceinte que la solitude et le silence font plus démesurée, dans le cercle de gazon roux chauffé comme un four par la réverbération des gradins, en face du portique que des géants ont bâti et qui clame leur gloire défunte.

Ne voyons-nous pas une ombre encore se dresser dans la tribune, au flanc du stylobate, dans cet espèce d'épais coquillage gris posé sur le roc, et que décore simplement une énorme Croix

de Fer sculptée en relief ? Oui, il continue de hanter ces lieux déserts, le chancelier à la petite moustache, à la mèche rebelle, qui vaticinait hier dans ce temple fait pour lui. Prophète qu'une foule hurlante soulevait de ses vagues d'enthousiasme, lorsqu'en plein feu des projecteurs, par ces nuits saintes de veillée d'armes, il criait à tout un peuple l'appel que chacun, dès longtemps, entendait au secret de soi : le sursaut de la revanche, la joie de la lutte reprise parmi les fanfares et les drapeaux.

Ces visions obsédantes, où claquent des étendards, où des clameurs s'élèvent d'une armée de garçons en marche, défilant, la pelle ou le fusil sur l'épaule, qu'importe, un même vouloir dès le premier jour les galvanise — cet hallucinant rappel d'une voix rauque dont l'écho sonne dans ces pierres et qui faisait bouillonner la masse ardente — toutes ces images que le temps n'a pu ternir encore ni dépouiller de leur efficace et qui éveillent en nous mille résonances si douloureuses, prêtent une grandeur tragique à cette ruine toute neuve, dont aucune éraflure n'altère la blancheur, et qui est si complètement morte cependant — espérons qu'aucun germe de résurrection ne couve sous les pierres de cette tombe immense — dans le brûlant midi de solitude et de silence.

III

Je suis partie de bonne heure pour aller assister à l'audience. Mon amie, Aline Chalufour, dont la sœur est ma compagne de voyage, et qui occupe un poste important de juriste auprès du procureur français M. Dubost, m'avait donné hier, avec un précieux petit papier, toutes les herbes de la Saint-Jean; mais j'ai si peur de manquer l'entrée solennelle que dès 9 heures du matin, je monte à l'assaut du tram bondé, où s'engouffrent, je ne sais comment, toujours plus d'hommes en culotte de peau et veste grise à parements verts, toujours plus de femmes éclatantes comme des fleurs aux blanches corolles empesées.

Un trajet cahotant parmi des ruines. Je descends aux abords du nouveau Palais de Justice, édifice imposant, lourd, qui n'a presque pas subi de dommages. Tout de suite, un policier me demande mon laisser-passer.

— *Ausweiss, bitte.*

C'est un Allemand, j'ai un geste d'impatience Ah! non, cet uniforme me rappelle de trop mauvais souvenirs. Pourquoi les Américains font-ils faire par des Schupos ce premier filtrage ?

Mais déjà voici le second. Irréprochable, celui-là, car c'est

un M.P. éblouissant de bufflerie blanche, qui m'a barré le passage :

— *Pass, please.*

Je m'exécute. Sur les deux cents mètres qui me restent à parcourir, le long d'un même trottoir, une demi-douzaine de ces géants au ceinturon de neige, au casque laqué blanc, vont ainsi m'interpeller, impitoyables et polis :

— *Pass, please.*

Jusqu'à la garde du portail, plus majestueuse encore, plus géante et plus harnachée de blanc, et qui compte bien sept à huit unités au travers desquelles on glisse comme dans une passoire. Décidément, les accusés sont à l'abri de tout enlèvement, et les juges bien gardés contre les risques d'attentats.

Après des pérégrinations le long d'interminables couloirs, sonores et frais comme un cloître monacal, après des ascensions d'escaliers, un défilé de portes où je lis, en grosses lettres sur les pancartes qui indiquent l'attribution des bureaux, des noms de toutes les consonances de la terre, un dernier policeman m'introduit dans la salle des audiences.

J'ai à peine le temps de prendre possession de mon fauteuil. Au premier rang de ce balcon, large comme la corbeille de l'Opéra, qu'on appelle, avec une pointe d'humour, la Tribune des V.I.P. (*Very important personnalities*) et qui n'est pas sans rappeler par quelque côté les loges d'où l'on assistait, chez les Romains, aux jeux du cirque.

Un huissier a ouvert la porte en bas, juste en face de nous, dans la belle boiserie sombre dont sont lambrissés les murs jusqu'aux deux tiers de leur hauteur. Toute la salle se lève. Solennels, à la queue leu leu, les juges font leur entrée. Six pontifes en robe, dont je regrette qu'ils ne portent pas la perruque si décorative des magistrats anglais. Deux militaires ferment le cortège, minces, sanglés, vernis comme des fourmis; ce sont les juges soviétiques, qui ne veulent pas faire comme tout le monde et prétendent siéger en uniforme.

Derrière le haut pupitre de chêne, les huit personnages se sont assis : deux Français, deux Américains, deux Anglais, deux Russes, chaque couple encadré, comme par un dais colossal, du drapeau de son pays, large comme une voile de navire et montant jusqu'au plafond.

Une atmosphère de majesté règne dans le vaste prétoire, tout à fait silencieux, que de mon observatoire j'embrasse du regard.

Ces drapeaux gigantesques derrière la ligne impassible des juges; les lambris presque noirs sur les murs, coupés de bandes de porphyre autour des portes, et au-dessus de chacune d'elles,

d'un monumental écusson de bronze coiffé curieusement d'une paire de cornes, tous les acteurs du drame attentifs, dans leurs stalles, sur leurs bancs, derrière les tables : procureurs, secrétaires, interprètes, les accusés en double ligne dans leur enclos de bois verni; et surtout, en arrière de ceux-ci, face aux étendards et aux juges, la rangée des policiers d'Amérique, splendides, hauts comme les portes, carrés d'épaules, sveltes de taille, dans le strict uniforme couleur de sable, tous debout, tous pareils, même stature, casqués de laque blanche, radieux comme des archanges de l'éclatante blancheur de leur ceinture, du baudrier, du bâton arrondi que chacun tient dans ses mains gantées de blanc. Tout cela compose un cadre grave, qu'éclaire, non pas la lumière du ciel, d'épais rideaux masquent les fenêtres, mais des tubes incandescents au plafond, qui dispensent une clarté partout égale, limpide comme le jour, et totalement privée d'ombre parce que des rayons se diffusent en tous sens.

Elle est étrange cette lumière dont on ne remarque pas, tout d'abord, la caractéristique. Elle vous plonge dans un monde à la fois très lucide, car chaque détail y a sa place, sans recul d'arrière-plan, et un peu irréel, comme dans ces songes où l'on voit toutes choses percées jusqu'à l'intime par un magique luminaire.

Je distingue, dans cet éclairage impitoyable, les moindres jeux de physionomie des accusés tandis que commence à parler, debout devant son pupitre, l'avocat de Jold. On achève aujourd'hui les plaidoiries. Dans ces coulisses que sont les chambres aux pancartes calligraphiées, j'ai respiré hier la fièvre des réquisitoires auxquels on met la dernière main. C'est le procureur français Dubost qui, lundi prochain, ouvre le feu. Et quand chaque nation aura, dans sa propre lumière, fait l'exposé des crimes, avec la sage lenteur d'une justice qui veut respecter les formes, alors, dans quelques semaines seulement, sera prononcé le verdict.

— Pendaison, murmure-t-on dans les couloirs.

Cela fait un drôle d'effet, bien que ces bandits ne méritent guère de pitié, de voir si bien, d'analyser si longuement en leurs multiples réactions quelques-uns des plus fameux candidats à la corde qu'ait comptés l'humanité.

Je les dévore des yeux, ces hommes dont les noms, depuis tant d'années, tintent avec la triste sonorité d'un glas, dans nos angoisses, nos pires souffrances, la torture et le désespoir d'un monde. Il est temps de les regarder, avant que plus rien d'eux ne reste que des noms détestés dans l'Histoire.

Ils ont des mines assez défaites, pâlies par le cachot, la chair tombante. Et ils ont surtout l'air ennuyé. L'ennui de ces inter-

minables séances qui, depuis huit mois, se répètent deux fois par jour, avec la régularité d'un phénomène cosmique. Ce matin a lieu la 352[e] séance. Malgré le stimulant qu'est pour l'esprit la certitude qu'on joue sa vie, je comprends la demi-prostration qui fait si ternes les visages de tous ces naufragés entraînés sur un radeau qui n'en finit pas de sombrer, qui s'en vont tout doucement vers l'abîme, emportés par le cours égal d'une procédure aux majestueuses lenteurs.

Seul, Goering garde une étonnante vivacité d'expression. Il est le premier au bord de la première rangée, place qui convient à son éminente dignité de premier grand coupable. Vêtu d'un uniforme gris très clair à larges revers, dont les galons ont disparu, élégant, il se tient, dans une attitude qui lui est familière, un peu courbé, le menton sur la main. Son regard, très noir, très mobile, où passe constamment une flamme changeante, inspecte la salle, s'arrête sur le maître du barreau — en toge violette, parce qu'il est recteur d'une faculté d'Allemagne — qui lit d'une voix désespérément monotone, un peu cassée par l'âge, une apologie du général Jold, ancien chef d'État major de la Wehrmacht.

Le général écoute. Il est assis au milieu de la seconde rangée entre un Saukel trapu, vulgaire, physionomie obtuse sous le crâne chauve, et Franz Von Papen en complet bleu d'ardoise et chemise azurée, un Papen d'allure distinguée, qui laisse flotter une moue dédaigneuse sur son long visage gris. Jold, et au premier rang le feld-marschal Keitel, portent seuls l'uniforme feld-grau, dépouillé d'ailleurs de tout insigne de grade. La plupart des accusés sont en civil. La tunique militaire accuse la maigreur du vieux soldat, campé raide sur son banc, qui de temps en temps, dans un effort d'attention avance sa figure blafarde marquée de taches, allongée encore par le front chauve. Est-il enrhumé ? ou bien l'esquisse de sa vie que trace à grands traits l'avocat l'émeut-elle à ce point ? Mais il ne cesse d'essuyer avec un grand mouchoir de couleur, son nez effilé, tout rouge.

Dans la tribune, les V.I.P. écoutent aussi la plaidoirie. J'ai trouvé sur l'accoudoir de mon fauteuil un casque à deux écouteurs, relié par un fil à un disque muni d'un bouton mobile. Devant les quatre positions du bouton, une inscription gravée : *English*, *Franch*, *German*, *Russian.*

Voici un intéressant jouet moderne. Tournez le bouton, et vous entendez, en quatre langues sucessivement, se poursuivre le même discours. Cela tient du prodige. Je saute d'une langue à l'autre, jamais le fil ne se rompt; c'est bien la même phrase qui commence dans l'une, se termine dans l'autre. Ne dirait-on

pas que ce vieux monsieur, en robe violette, dont je ne vois que le dos voûté et les cheveux gris, est un peu sorcier, que sa parole me parvient, suivant l'angle d'indidence, en tel ou tel dialecte, comme la lumière à travers le prisme se décompose en une gamme de couleurs ?

Je romps le charme en ôtant mon casque. Fini le miracle. L'orateur ensorcelé n'est plus qu'un terne vieillard qui débite, d'une voix indistincte, parce qu'il me tourne le dos, de l'allemand monotone. Mais à présent, j'entends bien qu'il n'est pas seul à parler dans cette salle qui paraissait muette. Sous la tonalité un peu rauque et dominante de son timbre, il y a comme les thèmes d'accompagnement d'une symphonie, toute une trame de murmures à des diapasons différents, qui ne se confondent pas, qui sont nets et discrets. Et je remarque, nous faisant face, le long des boiseries foncées du parterre, quelques jeunes hommes, des femmes dont les blouses claires tranchent sur la sévérité des vestons et des toges, et qui sont assis derrière des tables encadrées d'une sorte de pare-brise en glace. Ce sont les interprètes; ils lisent devant le micro, chacun dans sa langue, à mi-voix, et tous en même temps, la plaidoirie; et le synchronisme est si parfait que c'est vraiment la même phrase, la même expression de pensée qu'ouïssent au même moment auditeurs français, anglais, allemands ou russes.

J'ai dans l'oreille encore l'étrange concert que faisaient toutes ces voix en sourdine, sur lesquelles couraient les arabesques monocordes du vieillard en toge violette. Dans la salle compassée, il semblait que personne n'ouvrît la bouche, sauf le vieillard debout devant son pupitre; et cette trame, doucement sonore, c'était le silence même qui s'animait.

Mais je remets mon casque pour suivre le discours. Toute la salle a son casque. Cela donne une physionomie curieuse à l'austère assemblée, ces petits appareils dont les écouteurs s'écartent, coiffant chacun d'une paire de cornes. Les cornes de bronze, en haut des lourds écussons qui surmontent les portes, sont l'emblème de ce moderne prétoire. Cornus, les juges derrière leur tribunal, cornus les procureurs, les secrétaires, les interprètes, les avocats. L'orateur lui-même, quand un juge l'interrompt, pour comprendre dans sa langue la question posée, met sa paire de cornes. Cornus, les V.I.P., qui ne sont d'ailleurs qu'une demi-douzaine dans la vaste tribune. Cornus les accusés. Il n'y a que les policiers blancs dont la splendeur d'archanges ne s'accommode point de ce couvre-chef.

Il sied au contraire fort bien à certains des prévenus.

Le docteur Hess, dont les écouteurs font un angle obtus avec

ses maigres tempes, a l'aspect inquiétant d'un de ces gnomes des diableries de Breughel qu'on aurait mis en cage, et qui chercherait, d'un regard égaré, partout une issue. Kaltenbruner, l'âme damnée de la Gestapo, profil coupant, teint verdâtre, est un Méphisto à la mine patibulaire. Papen, c'est Satan lui-même en sa distinction de grand seigneur qui joue le marguillier à l'église. La fourberie personnifiée.

Quant à Streicher, l'ennemi juré des Juifs, son allure de maître d'école assez minable fait penser que les galopins de sa classe l'ont, par manière de plaisanterie, affublé du bonnet d'âne.

Sinistre est ce Ribbentrop cornu, dont la mine hautaine et sombre contraste avec la désinvolte aisance de Goering, son voisin. L'Ancien ministre des Affaires étrangères se tient très droit, impassible, bien que ses joues pâles, son poil blanchissant, trahissent son ravage intérieur. Le regard gris bleu, très froid, ne se pose nulle part, flotte dans le vague lumineux de cette salle où semble planer la mort.

Oui, c'est la mort que contemplent, très mornes, dignes, cependant, les amiraux : Doenitz, assis au bord de la seconde rangée, petit, étriqué dans son complet bleu, une touffe de duvet grisonnant sur le poli du crâne, et Roeder auprès de lui, son prédécesseur au poste de commandement de la Reichmarine.

C'est la mort que regarde à travers ses lunettes le jeune et blond Seyss Inquart, rougissant comme un écolier. La même vision macabre doit hanter le blême, le maigre Speer, et Frank, le tortionnaire de la Pologne; et Rosenberg, le tueur de Russes, et Frick, et Fritsche, et l'élégant Neurath à la moustache de neige, au teint exceptionnellement coloré, et le docteur Schacht, très blanc, qui a l'air déteint, usé, et les autres aussi, rigides sous leur casque bicorne, attentifs à ne pas trahir lé désordre de leur âme, tandis que parle inlassablement, sans un geste, tournant vers nous son dos en cappa d'évêque, l'avocat à la voix somnolente.

De temps en temps, une diversion qui réveille tout le monde. La protestation du président anglais, majestueux comme la justice qu'il incarne, quand l'avocat ose avancer que les armées allemandes n'ont pas violé la neutralité de la Belgique et de la Hollande, puisque ces territoires étaient violés déjà par le survol des avions alliés allant bombarder l'Allemagne. Réaction du tribunal aussi, quand le vieillard déclare paisiblement, à propos des atrocités commises en territoires occupés, que les lois de la guerre ne sont pas celles qui régissent un couvent de jeunes filles. A maintes reprises, nous éprouvons, à travers l'ennui solennel de

l'appareil de justice, le heurt vif de deux mentalités foncièrement opposées.

Au milieu de la matinée, un entr'acte coupe l'audience, comme une représentation théâtrale. On dirait, c'est vrai, qu'il est au spectacle, ce déconcertant Goering, qui se met à bavarder avec les autres accusés, à plaisanter avec les avocats, aussi dégagé, souriant, que s'il discutait du mérite de la pièce et du talent des acteurs.

Dans le couloir où je suis descendue faire les cent pas, au rez-de-chaussée, je l'ai vu passer entre les cordes tendues par les policiers blancs, escorté de son M. P. pour se rendre aux toilettes. Il était magnifique dans le gris perle de son veston flottant autour de la taille amincie, de sa culotte bouffante que serraient aux genoux de splendides bottes rouges en cuir de Russie. L'allure vive, autoritaire malgré sa petite taille, il avait le geste impérieux encore pour s'adresser à l'ange gardien qui le menait aux cabinets. Derrière lui, Rosenberg, flanqué aussi de son policier, marchait en chantonnant.

Est-ce une façade, qui ne va pas sans énergie, reconnaissons-le; ou bien ces grands criminels, trop longtemps favorisés par la fortune, se font-ils encore quelque illusion ?

Yvonne Pagniez.

NUREMBERG

L'examen de conscience

En conclusion de ces réflexions sur le Procès de Nüremberg, nous publions ces extraits du journal de quelqu'un qui parcourut l'Allemagne. Notre intention, on l'a bien vu, n'est pas de récuser la valeur du jugement du 1er octobre. Elle est de nous faire prendre conscience des devoirs auxquels nous sommes tenus en prétendant rendre la justice. Sur cette terre, toute justice est humaine, et il est inévitable que les juges les plus respectables soient trompés par des exécutants de mauvaise foi. Mais ceux qui prétendent être juges se doivent de ne pas tolérer les faits comme ceux qui sont ici dénoncés.

Nüremberg, novembre 1945.

... Je n'ai pas épuisé la joie de les voir sur le banc des accusés. La

torture du silence qui leur est imposée exalte ma rancune. Il me semble que je serais capable de les tuer à bout portant l'un après l'autre sans avoir l'impression d'avoir abattu un être humain...

Cet histrion qu'est Goering croit encore pouvoir nous impressionner; sa mimique expressive déchaîne le rire et souvent commande l'intérêt. Hess, morbide et fou, poursuit son rêve abject de puissance et de crime; Ribbentrop, affalé, a perdu sa superbe; Keitel, haineux, incarne la Prusse éternelle...

Le tueur Kaltenbrumer est malade, on le soigne! Vous souvenez-vous des soins qui furent donnés aux nôtres? A nos prisonniers, à nos déportés? Je revois les charniers que nos armées ont découverts, et cette charrue macabre qui balayait vers la fosse géante des milliers de cadavres, de squelettes, de crânes épars — et je songe à cette tête de femme dont la bouche demeurée ouverte exhalera éternellement son atroce cri d'agonie...

Mais les accusés plaident non coupable!...

Nüremberg, décembre 1945.

Incident sans importance... La femme du général Jodl, qui travaille au Palais de Justice, secondant l'avocat de son mari, est arrivée à se faufiler dans la salle. Du haut de la tribune, elle est parvenue à capter l'attention de son mari. Le général Jodl a levé la tête, je l'ai vu sourire. Ces hommes-là ont des femmes... ces hommes-là osent sourire!

L'autre jour, quand déposait l'aide de camp du fameux Canaris, le général autrichien Lahousen, le visage de Jodl était crispé. Dans ce masque simiesque au crâne chauve, tout ne semblait que malice, ruse et calcul. Canaris, le chef du contre-espionnage allemand, était un homme puissant et redouté. C'est autour de lui, paraît-il, que se groupa le premier noyau de résistance en Allemagne! Résistance? Moi j'ai vu les Allemands entrer en Rhénanie. J'ai vu les filles jeter des fleurs aux soldats et décorer leurs chevaux. Je les ai vues plus tard acclamer leur « führer », mégères extatiques, décidées à enfanter pour immoler leurs fils sur l'autel de ce faux dieu. Résistance en Allemagne! qu'on raconte cette histoire à d'autres!...

Quand Lahousen est sorti, après avoir accablé les accusés de son implacable témoignage, les généraux Keitel et Jodl étaient blêmes de rage et Goering, les poings serrés, a murmuré : « Ce chien de cochon, nous aurions dû le liquider le 20 juillet... »

Je regardai Lahousen, fantoche qu'animait encore l'esprit de son défunt maître, Canaris — ce Canaris qui subit après le 20 juillet des tortures inédites —, et j'entendis sur le banc des journalistes cette phrase lapidaire :

« Lahousen est à la solde des Américains. »

Tous vendus! Il n'est pas de bonne Allemagne!

. . . .

Nüremberg, janvier 1946.

Des témoins.

L'un d'eux m'a impressionné : Von dem Bach Zalewsky. Grand, impérieux, plein de morgue. Un des hommes de mains de Himmler, un général de S.S. : visage glabre, traits réguliers, yeux durs.

Il parle de la guerre à l'Est, il parle des « ordres du Führer » : exterminer la population civile de Pologne, assassiner les Juifs et faire vite ! Les hommes, les femmes, les enfants creusent leur propre tombe, — les mitrailleuses sont à pied d'œuvre, des rafales retentissent, le feu crépite, les corps roulent, cris et plaintes déchirantes.

Sur des êtres qui se défendent encore s'écroulent les morts. On jette de la chaux sur les corps, puis la terre les étouffe. L'ordre a été exécuté... on a fait vite !

Von dem Zalewsky, témoin à charge, est contre-interrogé par un avocat de la défense.

— Si ces atrocités vous étaient connues, comment ne vous y êtes-vous pas opposé ?

— J'ai souvent empêché le pire !

— Comment expliquez-vous que de telles atrocités aient pu être exécutées ?

— Par la mentalité national-socialiste.

— C'est aujourd'hui que vous vous en rendez compte !

— Il est assez dur pour un Allemand d'en arriver à cette conclusion.

Von dem Bach Zalewsky serre les mâchoires, ses yeux errent de droite à gauche comme s'ils essayaient de fuir les mille regards braqués sur eux.

L'avocat le pousse dans ses retranchements.

— Pourquoi avez-vous dit « la mentalité national-socialiste » ?

— Parce que, fait douloureusement le témoin, quand pendant quinze ans on prêche à un peuple que les Slaves ne sont pas des humains et les Juifs des animaux, il finit par le croire.

— Mais vous, dit l'avocat, vous qui témoignez aujourd'hui, n'aviez-vous donc pas de conscience ?

Alors le général de S.S. fait un geste comme s'il allait s'affaler sur le pupitre devant lequel il est assis.

— C'est parce que j'ai une conscience que je suis là, gémit-il...

Von dem Bach Zalewsky a regagné la prison d'où il fut extrait pour témoigner. Je pense sans cesse à ses paroles...

Nüremberg, février 1946.

Procédure russe et coup de théâtre. Des ténèbres a surgi un homme qu'on appelle le vaincu de Stalingrad. Son témoignage est terrible, son récit est dramatique. Il évoque les semaines de résistance dans la ville détruite. Il nie avoir flatté au moyen de télégrammes dithyrambiques la folle obstination de Hitler... « Qu'on me montre ces télégrammes ! » hurle-t-il — et les preuves qu'on serait

capable de lui apporter ne sont que les reproductions peut-être apocryphes de ses dépêches dans les journaux allemands !

Paulus ! Le général de la défaite ! Il est des instants où le mécanisme politique se déclenche dans mon cerveau, où je combine, déduis et conclus.

A d'autres moments, je m'intéresse tellement plus à ce que sent un être que je revis sa tragédie en romançant peut-être. Devant les orbites creuses de Paulus, je vois surgir le spectacle de Stalingrad ! Ces morts qu'il évoque, ces mourants, je les aperçois, j'entends leurs cris. « Il faut tenir, mais tout est perdu; il faut tenir, mais la faim est atroce, et les camarades meurent du typhus ! Plus rien, ni munitions, ni vivres; des hommes qui sont déjà des cadavres se traînent encore. Se rendre, c'est aller en captivité, et la captivité russe est pire que la mort, Goebbels l'a dit !

Des officiers se suicident. Paulus parle de reddition. Hitler lui enjoint de résister encore ! Résister avec quoi ?

— N'importe !

— Résister pour quoi ?

— Pour sauver l'Allemagne !

Enfin, c'est le désastre total, il ne reste quasiment rien de la VIe armée allemande. Paulus décide de mettre un terme au carnage.

Captivité. Le général vaincu réfléchit. Il a lui-même préparé cette guerre contre la Russie. Il sait que c'était une guerre d'agression — il est de l'État-Major —, il connaît les rapports secrets des bureaux de contre-espionnage de l'amiral Canaris. Rien ne l'autorisait à croire que les Russes préparaient une attaque contre son pays — du moins aucun fait concret ! il vient de nous le dire. Cependant il est Allemand, il a cru servir l'Allemagne en obéissant aux ordres, il a cru travailler à la grandeur de l'Allemagne en se ruant sur le voisin trop puissant !

Il a cru enfin pouvoir sauver encore l'Allemagne en résistant à Stalingrad.

Il refuse d'adhérer au mouvement « Allemagne libre ». Captif, il se tait résolument. D'autres parlent aux Allemands du fond de la Russie où ils sont internés, ils expliquent à leurs compatriotes la folie qui est la leur. Pendant plus d'un an, Paulus se taira, mais ses illusions s'envoleront à mesure que passeront les mois et que s'accumuleront les défaites allemandes. Folie que d'avoir attaqué la Russie, folie que d'avoir escompté une victoire, crime inexpiable que d'avoir sacrifié à Stalingrad la jeunesse allemande. Paulus cherche un bouc émissaire, le coupable du désastre allemand, l'homme qui, tel un faux prophète, troubla l'entendement du peuple : c'est Hitler. Et le 20 juillet 1944, un grand espoir le fait tressaillir : l'État-Major a compris, l'O.K.W. a agi. L'attentat est manqué, mais l'Allemagne se réveille.

Alors Paulus rompt le silence, Paulus, prisonnier des Russes, parle aux Allemands. « La dictature a fait faillite, leur dit-il, revenons à la démocratie; une fois de plus, Allemagne, réveille-toi. »

Et c'est trois ans après la débâcle de Stalingrad que le général Paulus vient témoigner contre ceux qu'il estime responsables de ses

erreurs et de sa faillite. La colère, le dégoût, la rancune l'animent encore. Il ne leur pardonnera jamais d'avoir fait de lui le vaincu de Stalingrad, il ne le pardonnera pas au régime nazi.

Pourquoi ne pas pouvoir, ne pas vouloir admettre que Paulus est sincère lorsqu'il dit, à la face des avocats de la défense : « J'ai reconnu que la guerre d'agression préparée par nous était criminelle, j'ai reconnu qu'au XXe siècle seules la démocratie et l'égalité des peuples étaient les principes fondamentaux sur lesquels peut s'appuyer un gouvernement ?

Nüremberg, mars 1946.

Depuis quelques jours, c'est Goering qui parle ! Il est son propre témoin; pour mieux s'expliquer, il raconte sa vie.

Première rencontre avec Hitler.

« Je me renseignai et j'appris que, le mois suivant, Hitler parlerait tous les lundis soirs à l'occasion des meetings organisés. J'y allai et Hitler parla des déclarations faites à Versailles, de la paix de Versailles et du refus d'accepter celle-ci. Il dit que les protestations n'avaient aucun sens et qu'elles ne deviendraient logiques que le jour où un pouvoir exécutif donnerait du poids aux paroles actuellement vides..

« Il m'invita à venir le voir... nous parlâmes alors des choses qui nous tenaient à cœur : la défaite de notre patrie... Le thème majeur était le traité de Versailles... »

Goering et Hitler n'étaient encore que d'obscurs conjurés politiques, le parti national-socialiste était la risée de l'Allemagne et du monde. Les futurs dictateurs ne connaissaient pas encore les moyens par lesquels ils allaient arriver à leur but, ils ne savaient rien sinon qu'ils s'insurgeaient contre leur défaite et la déchéance allemande.

Peut-être Goering songe-il au temps où il avait encore le choix entre la justice et l'injustice, au temps où son nom ne s'inscrivait pas parmi ceux des plus grands malfaiteurs ?

A la question de savoir comment on instruisait et entraînait les S.A., il répond avec un sourire plein d'ironie et d'amertume : « N'allez pas croire que nous recrutions des hommes en leur disant : Nous allons faire de vous une organisation criminelle, afin que vous commettiez des atrocités telles que le monde n'en aura jamais vu de pareilles, cependant que nous-mêmes, vous donnant l'exemple, deviendrons de gaîté de cœur les vingt-et-un plus grands criminels de guerre. »

De cette réponse, l'auditoire, les juges, les procureurs demeurent interdits. Telle est l'insolence du personnage que son cynisme confond. Toutefois, chaque mot de cette phrase prend un sens durant la suite des débats. Goering évoque la lente ascension du Parti, ses luttes, ses défaites et la victoire finale. Les hommes d'Hitler se prennent pour des patriotes, ils camouflent leur soif de pouvoir derrière des buts avouables et nobles que l'Allemagne entière pourra plébisciter. Ils méprisent de se mettre face à leur conscience — d'examiner de quoi est fait leur patriotisme. Le premier dogme qu'ils éta-

blissent c'est qu'ils travaillent au relèvement de leur pays, que l'humiliation allemande devra être vengée — que l'Allemagne fut trahie, mais non vaincue.

L'abolition du traité de Versailles devient une cause sainte pour la réalisation de laquelle toutes les méthodes sont acceptables. Et puisque la fin justifie les moyens, le règne de l'arbitraire n'a plus grand mal à s'installer. On arrête, on vole, on assassine. Des camps de concentration sont créés, soi-disant pour rééduquer les contradicteurs; des juifs sont mis hors la loi, soi-disant pour extirper du peuple allemand les germes mauvais implantés par des peuplades inférieures de race sémite. On maintient et on affirme que les captifs subissent un sort, sinon enviable, du moins correct.

Lâches devant leur conscience, les chefs ne demandent pas à savoir si les geôliers auxquels sont confiées les victimes ont l'âme de rééducateurs ou de bourreaux; le temps n'est pas encore où des ordres cyniques feront du travail forcé jusqu'à l'épuisement une règle, de la torture une méthode, et de l'extermination des Juifs et des Slaves une loi. Les digues des préjugés ne sont pas rompues encore, on a des comptes à rendre à l'Europe — l'hypocrisie est de commande. Mais, comme un puissant narcotique, la conviction de marcher vers un but sacré endort puis détruit la conscience de ceux d'entre les chefs nazis qui pourraient avoir des scrupules, et, lorsque éclate la guerre, lorsque la victoire semble certaine, lorsque s'épanouit en chaque Allemand la certitude qu'aucun compte ne sera plus demandé par une Europe à jamais asservie — la vague des atrocités se déchaîne — le crime admis pour servir une cause devient subitement un but en soi.

Ainsi Goering retrace pas à pas, et sans s'en rendre compte, la route qui, d'un patriote ambitieux, fit de lui un criminel véritable. Il a voulu le pouvoir — il accepte d'être reconnu coupable d'avoir brisé les chaînes de Versailles, d'avoir réarmé et préparé une guerre, mais il fuit la responsabilité dernière de ses actes, celle d'avoir enfreint les lois de la morale, d'avoir, en abolissant la liberté et la dignité, aboli la justice et l'humanité. Et ici apparaît la lâcheté, la pauvreté, la déficience morale du dictateur. Il a broyé les obstacles humains pour arriver au pouvoir; il s'est leurré en se prenant pour le demi-dieu de son peuple — il s'est grisé d'omnipotence. Mais il n'ose regarder en face la conséquence de ses excès...

J'ai écouté Goering, passionné et bouleversé par moments, en faisant moi-même un *mea culpa*. Ne m'est-il pas arrivé, certain de servir une cause juste, de bousculer des êtres qui me paraissaient méprisables parce qu'ils ne pensaient pas comme moi, parce qu'ils n'avaient pas reconnu ma vérité? Me serais-je arrêté devant certains excès si j'avais détenu la puissance? Aurai-je osé rendre compte de ces excès s'il m'avait fallu répondre à un juge? De quoi est faite cette responsabilité collective que nous imputons au peuple allemand, sinon de la force mauvaise des uns, de la faiblesse stupide des autres et de la lâcheté de tous? Quel est le principe générateur de toutes les atrocités et de tous les crimes : l'ambition, la cupidité, l'orgueil, l'absence du sentiment de la responsabilité et la certitude de l'impu-

nité. Je ne crois pas qu'il y ait au monde beaucoup d'êtres assez purs pour résister à la tentation de franchir le pas qui, du pouvoir absolu, conduit à l'abus de pouvoir...

. . . .

Munich, juillet.

La pensée de la responsabilité collective me tourmente. Je l'avais acceptée avec tant d'enthousiasme l'an dernier. La thèse était facile et exhaustive — aujourd'hui le problème se pose à nouveau, et je me sens plein de scrupules...

Cette femme, cette Allemande qui se dévoue aux enfants abandonnés de son pays, cette autre qui organise les camps de réfugiés... ce pasteur qui prêche — ce prêtre à qui j'ai parlé après la messe... sont-ils tous coupables... ont-ils trempé dans le complot de la barbarie sadique? Je demande à une de ces femmes laborieuses, douces et silencieuses :

— Ne saviez-vous rien des camps de concentration?

Elle n'esquive pas la réponse : « Si, nous connaissions le nom de certains d'entre eux et nous en avions peur. Un jour, un homme, un ami d'enfance, est venu me trouver, retour du front. Il m'a dit : « Je dois te parler, je ne dors plus, il faut que je me confie à quelqu'un de sûr. Nous avons fait des choses atroces en Pologne. »

« J'ai dit : « Qu'avez-vous fait? »

« — Nous avons mis des conduites de gaz dans des trains entiers pour tuer tous les Juifs.

« J'ai cru qu'il était fou, et puis j'ai compris qu'il ne disait que la vérité... Ce fut à mon tour de ne pas dormir, de me promener nuit et jour en cherchant moi aussi un confident. Finalement, je me suis tue. Mon confident eût été se confier à un autre, cet autre n'aurait pu se taire, j'aurais fini par être dénoncée, arrêtée et torturée pour avouer le nom de mon ami... Mais, depuis ce jour, j'ai fait un détour pour ne rencontrer personne qui sortît d'un camp et qui fût en mesure de m'apprendre des atrocités. »

Le silence! La conspiration du silence. L'abus de pouvoir des uns, la lâcheté, la faiblesse des autres. Mais nous, en France, clamions-nous à tout venant que l'occupant allemand était un monstre, dénoncions-nous sa cruauté? Nos héros de la Résistance l'ont fait... leurs journaux clandestins l'attestent, ils ont payé leur courage par le martyre. Avons-nous tous eu la foi et l'âme des martyrs...?

Vienne, août 1946.

J'ai demandé à un Autrichien :

— Y avait-il une résistance chez vous?

Il a haussé les épaules :

— De seize à cinquante ans, les hommes étaient mobilisés; il y eut un maquis communiste pour ceux qui, en Styrie ou en Carinthie, se sont ralliés à Tito. Les chefs qui eussent pu organiser la résistance

étaient en camp de concentration depuis 1938, les autres se taisaient terrorisés; celui qui avait le courage de secourir un juif se sentait déjà un héros.

— Mais cette complicité du silence, ne jugez-vous pas qu'elle fut criminelle à elle seule ?

— La responsabilité collective du peuple allemand, me dit-il, réside dans le fait d'avoir plébiscité Hitler et d'avoir volontairement abdiqué ses libertés. Le contrôle du reste lui a échappé... La lâcheté était devenue sa légitime défense contre les monstres et les sadiques.

Allemagne, octobre 1946.

Un prêtre aumônier des prisons, m'a dit : « Les camps d'internement sont organisés de façon spectaculaire — les étrangers, les journalistes y ont accès. Les Alliés veulent la justice, mais la justice est entre les mains d'hommes qui mésusent de leur pouvoir dans les prisons. Ces prisons, je les visite. Je connais un gardien qui a interdit aux détenus de se confier à moi sous peine d'être mis au secret. Ce gardien n'est pas un boche, hélas ! il s'agit d'un compatriote à moi. Ici les prisonniers meurent affamés; là, les détenus politiques sont battus dans les caves de la prison; on les torture pour leur arracher des aveux. Ils signent n'importe quoi après un nuit d'atroces souffrances. Certains sont en prison depuis un an et demi. Nul ne songe à instruire leurs cas. Un homme, après avoir été roué de coups et maltraité pendant trente-six heures, a avoué avoir été nazi. En apprenant la chose, sa femme s'est tuée. L'homme n'avait jamais appartenu au parti... Le cas n'est pas isolé... Nous nous conduisons trop souvent comme eux se sont conduits, nous déshonorons nos pays, nos principes et les buts pour lesquels nous avons combattu... mais personne n'ose l'écrire ! »

Pourquoi personne n'ose-t-il l'écrire ? Sommes-nous menacés de torture ? Certes non ! Mais la peur nous étreint. Notre lâcheté est morale. Nous craignons de voir soupçonner notre patriotisme, d'être traités de collaborateurs; nous imaginons qu'un mot en faveur des Allemands, un mot en faveur de la justice, pourrait nous déshonorer.

Mais si le jour venait où ceux qui abusent du pouvoir aujourd'hui, devaient rendre des comptes ? Qui nous dit qu'il n'y aura pas un tribunal pour nous juger, nous les justes, qui nous complaisons dans notre vertu civique en voulant ignorer les nouvelles atrocités. Qu'est donc cette responsabilité collective, sinon, comme je le disais plus haut : le silence, la lâcheté, l'hypocrisie, le manque du sens des responsabilités, la certitude de l'impunité ? Je sais aujourd'hui qu'au nom de la justice et de la patrie, l'injustice est à nouveau commise, ai-je le droit de me taire sans devenir complice des tortionnaires ?

QUELQUES ASPECTS DES ELECTIONS AMERICAINES

17.900.000 Américains environ, contre 14.800.000, ont assuré la victoire au parti républicain; les élections de novembre 1946 viennent de mettre un terme à la prépondérance du parti démocrate sur les États-Unis, prépondérance qui remonte à l'arrivée au pouvoir du président Roosevelt en 1933. Les républicains étaient sûrs de leur victoire, mais elle dépasse de loin les prévisions faites au début d'octobre et jusqu'à leurs espérances les plus optimistes. Ils comptaient au mieux s'emparer de 35 sièges à la Chambre des Représentants, de 10 au Sénat, et encore cela apparaissait-il douteux; or, ils ont remporté 54 sièges à la Chambre des Représentants, 12 au Sénat. Ajoutons à cela que, en dehors du Sud solidement démocrate, *the solid South*, les républicains ont conquis 28 États sur 36; le Kentucky et le Montana, par exemple, ont élu un sénateur républicain pour la première fois, l'un en vingt-deux ans, l'autre en trente-quatre ans; dans les grandes villes, traditionnellement démocrates, les républicains ont remporté cinq sièges de représentants au Congrès à New-York, citadelle jusqu'à présent du parti démocrate et du *Labor movement*, six à Philadelphie, quatre à Chicago, etc. De même pour les élections de gouverneurs des États : dans l'État de New-York, le gouverneur républicain Dewey, concurrent de Roosevelt à la présidence en 1944, a été réélu avec une majorité si forte — 690.000 voix — qu'il sera très probablement de nouveau le candidat républicain à la présidence en 1948; en même temps, le candidat républicain au Sénat, Irving Ives, a été élu au détriment de l'ancien gouverneur de l'État de New-York, Herbert Lehman, ex-directeur de l'*Unrra* et grand favori démocrate. 19 candidats républicains aux postes de gouverneurs ayant été élus, le total des États aux mains des républicains est maintenant de 27 sur 48.

On a énuméré bien des fois déjà les raisons de cette victoire républicaine, dont seule l'ampleur a été un élément de surprise; il n'est pas inutile cependant d'y revenir brièvement, à la fois dans la mesure où ce sont des raisons analogues à celles qui ont déterminé le renversement de la majorité en Angleterre et dans celle où elles apparaissent typiquement américaines. Il y eut d'abord le besoin simplement humain de changement, surtout après une guerre, le désir d'appeler au pouvoir les gens qui n'y sont pas, qui n'y ont pas été depuis très longtemps. Par ailleurs, la tradition américaine est de ne

pas garder au pouvoir le même parti plus de douze ans; or, les démocrates détenaient la majorité depuis seize ans; d'où un vieillissement de l'administration démocratique, en dépit de nombreux changements de personnel. Un ressentiment, typiquement américain, a joué aussi contre des mesures de contrôle qui, acceptées en temps de guerre, apparaissaient intolérables dans la mesure où elles se prolongeaient en temps de paix et vis-à-vis desquelles le parti démocrate, partagé entre ses conservateurs et ses radicaux, a fait preuve d'une certaine incohérence; des conflits à l'intérieur du gouvernement lui-même, comme l'incident Wallace, n'ont pas accru le prestige des démocrates; enfin, les vagues de grèves qui ont retardé la reconversion et prolongé certaines disettes de biens de consommation que le public, disposant de beaucoup d'argent, est impatient d'acheter, ont été attribuées par les électeurs, à tort ou à raison, à une politique démocrate de complaisance vis-à-vis du syndicalisme américain, « l'enfant terrible du New Deal », politique qui a accru la puissance du syndicalisme sans en développer dans la même mesure les responsabilités. Or, le mouvement ouvrier américain, qui a été l'une des grandes forces électorales de Roosevelt, a manifesté de l'apathie vis-à-vis des élections de 1946, et il s'est détaché de Truman à la suite du renvoi de Wallace, non pas tant à cause d'un accord idéologique avec Henry Wallace, que parce qu'il était le dernier représentant du cabinet de Roosevelt. Enfin, la victoire républicaine, bien qu'elle ait atteint des proportions imprévues, ne s'est pas faite en un jour; elle est plutôt l'aboutissement d'une lente remontée; rappelons-nous en effet qu'aux élections de 1938, qui eurent lieu comme celles-ci à la moitié du terme présidentiel, les républicains regagnèrent 81 sièges à la Chambre des Représentants et qu'en 1942, onze mois seulement après Pearl Harbor, ils enregistrèrent une nouvelle avance. Aux élections de 1940 et 1944, les républicains regagnèrent une grande partie des votes ruraux et des votes des petites villes traditionnellement républicains qu'ils avaient perdus en 1932; mais il leur restait à reprendre pied dans les grandes villes et, par là, à regagner le contrôle à Washington. C'est ce que vient de leur assurer leur triomphe de 1946.

Ce qui nous intéresse au premier chef, nous, Européens, dans les élections américaines, ce sont bien entendu leurs répercussions sur l'attitude des États-Unis vis-à-vis de l'étranger, de l'Europe en particulier. Trois points nous touchent plus directement; les élections de novembre vont-elles modifier la politique étrangère des États-Unis, leur politique financière internationale, enfin quels seront les rapports de la nouvelle majorité avec le mouvement ouvrier américain ? Ce dernier aspect, bien que strictement intérieur, peut retentir sur l'influence de la démocratie américaine à l'étranger.

Le président Truman, à partir du 3 janvier 1947, va devoir gouverner avec un Congrès contrôlé par l'opposition: étant donné les particularités du gouvernement présidentiel, il ne peut pas considérer les élections comme un vote de méfiance et démissionner; il lui faut continuer à gouverner pendant deux ans avec une majorité d'opposition. Ce n'est pas sur la politique étrangère que cette opposition prendra parti contre le président. La campagne électorale ne s'est pas

déroulée sur les problèmes de politique étrangère mais sur les problèmes de politique intérieure et d'administration. Sur la politique étrangère des États-Unis existe entre les deux partis un accord de fond, solidement réalisé, qui a déjà donné ses preuves, puisque les principaux conseillers de M. Byrnes sont l'un démocrate, Tom Connally, l'autre républicain, Arthur Vandenberg. La politique étrangère américaine, d'inspiration bi-partite, est soutenue par la majorité des membres des deux partis. M. Vandenberg déclarait que

la victoire républicaine représente l'appui donné par le pays à la politique étrangère bi-partite... Les élections signifient : cette politique continuera. Ceux qui auraient pu douter de notre unité à cet égard reçoivent aujourd'hui une réponse éclatante du peuple des États-Unis.

Le *New-York Times*, de son côté, écrivait :

Les Républicains au Congrès ont donné au gouvernement un appui constant depuis la fin de la guerre. La Charte des Nations Unies a été ratifiée au Sénat par 87 voix à 2. Sur la question de la loi de participation aux Nations Unies, qui donne au président le pouvoir sans précédent de mettre l'armée américaine à la disposition du Conseil de Sécurité pour arrêter une agression, le vote des républicains a été de 23 pour et 6 contre... En fait, à l'égard des Nations Unies et des traités de paix que le Conseil de Sécurité doit faire respecter, toute la politique des États-Unis est devenue de plus en plus bipartite. Les activités des sénateurs Vandenberg et Austin, et l'approbation entière que donne à ces activités l'ensemble du parti, le montrent clairement.

Le 8 novembre, devant les délégués à l'Assemblée générale à Lake Success, le sénateur Vandenberg, qui va probablement devenir président de la Commission des Affaires Étrangères du Sénat, déclarait avec force :

Le changement de parti au pouvoir n'implique ni retraite, ni inertie, ni isolationnisme, ni rupture avec les principes fondamentaux qui inspirent l'action des États-Unis dans le monde... S'il doit se produire certains changements dans les points de vue de toutes les grandes puissances, il est important que l'on comprenne bien que, de notre part, ce ne sera pas la conséquence d'un changement de partis, mais simplement le développement, sous la pression des événements, des principes fondamentaux sur lesquels les deux grands partis américains se sont montrés substantiellement d'accord. Il importe que les autres puissances ne se méprennent pas ou ne sous-estiment pas la continuité de la politique étrangère américaine, continuité qui en fait existe.

En s'appuyant sur des faits récents et sur des déclarations dont nous n'avons aucune raison de mettre en doute la bonne foi, nous pouvons donc conclure que la victoire républicaine aux États-Unis ne comporte pour l'Europe aucune menace de désintérêt et de retrait ni une modification profonde de la ligne de la politique étrangère américaine. Cette assurance de continuité, cette confiance que nous pouvons faire à l'Amérique, républicaine comme démocrate, sont-elles aussi fondées quand nous nous tournons vers la politique internationale, au point de vue financier et économique, des États-Unis ?

A cet égard, les réactions européennes ont été violentes, en particulier celles de la presse anglaise. Les travaillistes craignent que l'inflation ne se développe aux États-Unis, ce qui diminuerait la valeur du prêt américain, détruirait la politique de bas tarifs du président Truman et entraînerait l'Angleterre dans la dépression. De telles craintes ne paraissent pas entièrement gratuites lorsqu'on se rappelle que la majorité des républicains, à la Chambre comme au Sénat, s'est opposée à l'emprunt britannique et que la majorité des républicains avait également voté contre la prolongation des accords commerciaux réciproques Hull, sur lesquels repose la politique économique extérieure américaine. Mais, pour contrebalancer ces craintes non dépourvues de fondement, il faut noter aussi, comme le signale le *New-York Times*, deux autres facteurs :

1° Le gouvernement n'envisage pas de prêts de l'importance de celui consenti à la Grande-Bretagne; 2° d'après la loi en vigueur, le gouvernement garde, jusqu'au 12 juin 1948, le pouvoir de négocier des accords commerciaux réciproques.

Enfin, n'oublions pas que les États-Unis ont constamment insisté, dès avant la fin de la guerre, sur l'idée que les échanges internationaux de marchandises et de services constituent une des bases de la paix et qu'ils ont été des promoteurs de cette Charte de l'Organisation internationale du Commerce qu'est en train d'élaborer à Londres la commission préparatoire. Le 13 novembre, M. William Clayton, sous-secrétaire d'État aux Affaires économiques, a défini à nouveau la politique économique à l'étranger des États-Unis; il a insisté sur la nécessité pour les États-Unis de se maintenir dans un circuit économique international :

Le fonctionnement efficace de notre machine à produire nous laisse devant de gros déficits et de gros excédents : il nous oblige donc à négocier avec le monde.

Pour arriver au commerce, non pas libre, mais sans mesures préférentielles, a-t-il continué, il y a deux catégories générales de mesures :

La première concerne l'aide financière aux pays qui affrontent des problèmes de secours, de reconstruction et de développement... le gouvernement des États-Unis a fourni, pour les crédits de la reconstruction et du développement des pays étrangers, plus de 20 milliards de dollars... Les secondes mesures portent sur la suppression des discriminations et sur la réduction des tarifs et autres obstacles, qui réduisent le commerce international et limitent la production et la consommation.

Puis, ayant parlé des travaux de la Commission préparatoire à la Charte de l'Organisation Internationale du Commerce, M. Clayton a dit :

De ces travaux devrait sortir un accord sur les réductions réciproques des barrières commerciales et la suppression des pratiques de discrimination; un code de politique commerciale portant sur les barrières gouvernementales du commerce, les pratiques restrictives de l'industrie privée et les accords inter

gouvernementaux d'exportation... Notre objectif est toujours l'expansion de l'économie mondiale, grâce à l'accroissement de la production, de la distribution et de la consommation.

Répondant aux critiques, d'Américains tout autant que d'étrangers, qui craignent une expansion malsaine de la production et une répétition des événements qui ont suivi l'autre guerre, M. Clayton a fait remarquer :

Nous avons fait mieux cette fois-ci que d'élever les tarifs douaniers. Au contraire, nous nous proposons de faire des réductions réciproques et sélectives de tarifs et d'éliminer les autres obstacles à l'échange des produits, afin que nos débiteurs aient la possibilité de nous rembourser, qu'ils puissent continuer d'acheter nos excédents et afin que nos niveaux de vie et les leurs puissent s'élever au lieu de baisser.

Cette transformation de l'attitude américaine vis-à-vis du commerce avec l'étranger s'explique du fait que l'économie américaine elle-même s'est modifiée :

Notre population ayant considérablement augmenté, notre économie intérieure s'étant accrue de 50 %, il nous faut plus de marchandises étrangères de toutes sortes... Notre industrie lourde s'étant considérablement développée, nous devons importer beaucoup plus de matières premières... Dans le passé, notre commerce avec l'étranger insistait surtout sur les exportations. Dans un proche avenir, il est probable qu'il s'attachera surtout aux importations.

Enfin, M. Clayton a terminé en insistant sur l'aspect national de ce programme américain :

Notre programme de développement de l'économie mondiale est devenu un programme national soutenu par les leaders des deux partis, par les Syndicats, l'Agriculture et l'Industrie et auquel ne s'opposent que des intérêts spéciaux...

De ce côté aussi, sans méconnaître les difficultés nouvelles qui, sur le plan économique international, pourront naître de l'accession au pouvoir des républicains, il ne faut pas oublier les positions déjà acquises et sur lesquelles il ne semble pas qu'il puisse y avoir de retour en arrière.

Reste un dernier point à aborder très brièvement. Les grèves américaines du printemps et de l'été derniers, bien que exclusivement américaines dans leurs motifs et leur conduite, ne sont pas allées sans répercussion sur notre propre économie, qu'il s'agisse de marchandises, de charbon ou de transport des marchandises. Quel sera l'effet sur le mouvement ouvrier américain de la victoire républicaine? Il est encore trop tôt pour se risquer à des prédictions, bien que le succès républicain soit une défaite pour le mouvement ouvrier, en ce sens que les syndicats américains ont perdu leurs principaux soutiens au Congrès : 42 des 78 Représentants dont la réélection ne semblait faire aucun doute au Congrès des Organisations Industrielles et au Comité d'Action Politique — C.I.O., P.A.C. — ont été battus;

par contre, 108 sur les 132 Représentants dont ils souhaitaient la défaite ont été réélus. Il est vrai que le mouvement ouvrier a été divisé et assez apathique au cours de ces élections; en outre, une lassitude certaine s'est emparée du public devant des grèves trop fréquentes et trop prolongées; enfin, les syndicats eux-mêmes se rendent compte que l'augmentation du prix de la vie a effacé en partie le bénéfice des augmentations de salaires; les dirigeants des syndicats et les grévistes s'aperçoivent aussi que les grèves leur coûtent très cher, 300 dollars de salaire en moyenne par gréviste. Les républicains se sont montrés traditionnellement opposés au mouvement ouvrier et à l'influence des syndicats, ce qui ne signifie pas nécessairement qu'ils chercheront à profiter de leur victoire pour tenter de l'écraser; cela pour la raison que nous indiquions au début, raison de tactique et d'intérêt : les républicains viennent seulement maintenant, aux élections de 1946, de reprendre pied dans les grandes villes et les districts industriels; la prochaine étape, le grand prix à remporter, ce sont les élections présidentielles de 1948; ils ne peuvent risquer par des mesures abusives ou nettement partisanes de dresser contre eux tout le mouvement ouvrier qui aurait le temps, d'ici là, de se ressaisir. Il semble donc, selon les prévisions de *Newsweek*, que le parti républicain aura plutôt recours à une politique de législation tendant à accroître les responsabilités du mouvement ouvrier, à égaliser les droits des travailleurs et de la direction dans les conventions collectives et devant les tribunaux fédéraux, à rendre les syndicats sujets à des poursuites pour violations de contrats, à établir un bureau fédéral de médiation et à exiger une période de soixante jours de délai avant un déclenchement de grèves. Selon les paroles du sénateur républicain Joseph Ball, du Minnesota, qui sera probablement président de la Commission du Travail et de l'Assistance Sociale :

Le gouvernement n'a pas eu de politique ouvrière durant ces dernières années, excepté celle de déléguer à des bureaux exécutifs le pouvoir de prendre d'amples décisions. Nous établirons une politique ouvrière précise par la législation, une politique qui définira complètement les règles et ne laissera pas prendre à des bureaux non-législatifs des décisions importantes sur des questions importantes.

Terminons sur ce commentaire typiquement américain et démocratique, emprunté à *Newsweek* :

Le peuple américain avait envie de voir si le parti républicain satisferait ou non ses aspirations; si le parti républicain échoue, il restera aux citoyens un recours spécifiquement américain : d'autres élections dans deux ans.

Georgette Bérault.

L'ECONOMIE FRANÇAISE PENDANT LE TROISIEME TRIMESTRE DE 1946

Pour pouvoir suivre d'une fois à l'autre l'évolution économique reflétée dans ces chroniques, il a paru bon de leur donner une forme-type, qui porte sur l'ensemble de l'économie française. La période de trois mois semble la meilleure pour faire ainsi le point de la situation : les événements qui surviennent pendant quatre-vingt-dix jours modifient sensiblement, mais non excessivement, la situation, tout au moins dans l'époque de transition que nous vivons actuellement.

Il est difficile de faire en une seule fois le tour de l'économie. Il semble préférable de parcourir deux circuits : celui des biens et services qui relie les éléments de la production à la consommation, et celui de l'argent. Tout ordre a forcément quelque chose d'artificiel, celui-ci nous a paru cependant un des moins mauvais.

I. — La production des biens et des services

1. *La main-d'œuvre.* — Le réemploi des démobilisés ayant été pratiquement terminé au premier semestre 1946, la main-d'œuvre française devrait trouver son équilibre. Elle a été presque entièrement utilisée, puisque le nombre de chômeurs secourus a diminué de 16.000 au 1er juillet, ce qui était très peu, à 11.000 au 1er septembre. A cette date, le nombre de demandes d'emplois non satisfaites n'était plus que d'environ 40.000.

L'effectif des prisonniers allemands dans le secteur civil a atteint son maximum au 1er juillet : 511.000; depuis, il a légèrement décru et se trouvait au-dessous de 500.000 à la fin du trimestre. Leur remplacement éventuel pose un très gros problème.

Quelques ouvriers étrangers partent. En revanche, la réception officieuse de l'immigration clandestine des Italiens s'est organisée pendant l'été au camp de Montmélian. Mais le caractère latéral

de ces opérations ne permet pas d'en préciser le nombre, probablement important.

La main-d'œuvre française a pris, en général, ses congés payés au cours de l'un des mois de juillet ou d'août, ce qui a diminué son efficacité réelle au cours du trimestre. Aussi ne faut-il pas attacher une importance extrême à l'augmentation de la durée du travail, qui a dépassé en moyenne 43 heures.

2. *L'énergie.* — Si la main-d'œuvre est le « goulot d'étranglement » de demain, celui du troisième trimestre fut encore l'énergie.

La production française de charbon croît toujours lentement. Elle a dépassé, pendant l'été, 4.100.000 tonnes par mois de trente-et-un jours, ce qui présente 107 % de la moyenne 1935-1938, alors que la Belgique, placée en second derrière la France, n'est qu'à 77 % de sa production de 1938.

Ces chiffres doivent être évidemment interprétés. D'un côté, le charbon contient des schistes pierreux, et le résultat réel est moins bon qu'il ne paraît, mais dans une faible proportion. Ensuite, ces quantités ont été obtenues par une augmentation des effectifs et non par retour au rendement d'avant-guerre : depuis avril, le rendement par poste et par jour, tourne autour de 930 kilogrammes comme d'ailleurs sous l'occupation, contre 1.300 en 1939.

Quoi qu'il en soit, le résultat est là, et d'autant plus appréciable que les importations sont insuffisantes. Certes, les conséquences des grèves américaines ont cessé le 1er juillet, et notre approvisionnement n'a été perturbé au troisième trimestre que légèrement en septembre, par suite de la grève des dockers. Mais les importations étrangères semblent se fixer à la moyenne mensuelle d'un million de tonnes atteintes en avril, qui est nettement insuffisante.

Étant donné l'importance primordiale de ce facteur, nous en donnerons chaque trimestre les chiffres détaillés.

	Juillet	*Août*	*Septembre* (30 jours)
Production	4.110	4.150	3.900
Importation	1.090	1.190	990
Disponibilités	5.200	5.340	4.890

La production d'énergie hydraulique a été satisfaisante cet été. Elle a été d'environ 35 millions de kilowatts-heure par jour, soit l'équivalent[1] énergétique de 730.000 tonnes de charbon.

1. En prenant l'équivalence 1 kwh. = 700 gr. de charbon, ce qui constitue un minimum.

En outre, elle n'a pas empêché de pratiquer une politique de remplissage systématique des réservoirs : mais, en septembre, il a fallu, pour assurer ce rythme, délester légèrement ces derniers. Le coefficient de remplissage n'étant plus que de 65 % à la fin du trimestre.

Les importations de carburants se poursuivent à un rythme satisfaisant : elles étaient en gros, cet été, à la moitié de leur volume de 1938; représentant l'équivalent énergétique[2] d'environ 500.000 tonnes mensuelles de charbon.

Le bilan de l'énergie disponible en France pouvait donc s'établir comme suit, au troisième trimestre, en milliers de tonnes de charbon par mois ou leur équivalent :

Charbon	5.140
Énergie hydraulique	730
Carburant	500
	6.370

3. *Autres importations.* — Le charbon et les carburants constituent un poste important des importations. Mais il en est d'autres qui ne sont pas négligeables. En particulier, les minerais et métaux, les machines, les oléagineux et les vins! Ces derniers sont, il est vrai, importés d'Afrique du Nord, ce qui ne demande pas de devises.

Au troisième trimestre, la valeur des importations a diminué après le maximum de 28 milliards en juin. Elles sont tombées en effet à 23, 20 et 18 milliards de francs pour chacun des trois mois d'été. Sur cette moyenne de 20 milliards, il y a environ trois milliards de produits alimentaires et le reste est en grande partie constitué par des matières nécessaires à l'industrie (même s'il figure au poste produits fabriqués dans les statistiques douanières). Ce rythme apparaît suffisant non seulement pour assurer la production industrielle, mais même pour constituer des stocks.

A ces importations normales, il faut ajouter les Surplus qui ne sont pas encore entrés dans le circuit de l'économie française et les prestations de Réparations.

La Société des surplus doit assez rapidement inventorier et répartir ses produits. Pendant l'été, elle n'a pas encore été en mesure de délivrer à l'industrie des stocks, officiellement rachetés pour 275 millions de dollars, mais dont la valeur réelle atteindrait, selon les Américains, 100 milliards de francs.

2. En prenant l'équivalence 1 tonne de pétrole = 1,4 tonne de charbon, ce qui constitue un minimum.

Quant aux Réparations, l'été 1946 a vu la répartition par l'Agence Interalliée de Bruxelles, outre des bateaux de commerce (la France a eu *L'Europa*) d'une première série de matériel d'usine. Mais la deuxième série est provisoirement arrêtée.

4. *Les transports*. — Le parc de locomotives à vapeur s'accroît constamment. Il était en septembre de 9.700, contre 6.900 l'année dernière à la même époque (et 630 contre 550 pour les locomotives électriques.)

Mais l'effectif du matériel à marchandises n'a pas varié depuis un an et plafonne à 275.000 wagons. Au cours du trimestre, il a augmenté de 8 % compensant un fléchissement des mois précédents. Toutefois, les mesures prises pour assurer une rotation rapide, et charger à 25 % au-dessus de la charge théorique, font que, pendant l'été, l'organisation des transports ferroviaires n'a pas entravé l'activité économique.

Ils ne sont pas aidés dans cet effort par les transports fluviaux, dont le parc ne se reconstruit guère.

Au contraire, les véhicules automobiles utilitaires ont encore reçu l'appoint de la production trimestrielle de 15 à 20.000 unités. Aussi, l'entreprise de transports routiers perd-elle son caractère de monopole qui lui permettait jusqu'ici de dicter ses exigences : l'été 1946 a vu renaître la concurrence entre transporteurs.

5. *La production industrielle*. — Deux faits dominent l'évolution de l'activité industrielle cet été : en raison des congés payés, l'indice général qui s'établissait en juin à 85 (base 100 en 1938) a diminué de 5 à 7 points en juillet et août, et s'est à peine relevé en septembre : cette baisse a d'ailleurs permis la constitution de stocks de matières premières.

Cependant, l'activité sidérurgique n'a pas été atteinte, et, comme nous l'avions prévu il y a deux mois, elle a continué à augmenter pendant tout le trimestre. La production de fonte a atteint 347.000 tonnes en septembre, soit 69 % de celle de 1938; et celle de lingots et moulages d'acier 419.000 tonnes, soit 80 % de celle de 1938.

Deux mouvements contraires : baisse de la production générale et augmentation de celle d'acier, ont remis l'activité sidérurgique au rythme de la reprise. Ainsi a-t-il été montré par l'expérience qu'une meilleure répartition de charbon était possible.

6. La *production agricole*. — Les prévisions de récoltes dont nous avions fait état il y a deux mois se confirment dans l'ensemble. Le pessimisme montré à l'égard des vendanges s'accentue, et il ne semble pas que l'on doive dépasser 35 millions d'hectolitres cette année.

Des chiffres fort différents des chiffres officiels ont été lancés lors de la campagne électorale : il ne semblent s'appuyer sur aucun renseignement sûr. Il vaut donc mieux se limiter à ce que nous savons.

7. *Le commerce.* — Le commerce est une actvité aussi nécessaire que la production par elle-même. Mais la liberté qui lui a été rendue au début de l'année a occasionné l'établissement de nouveaux fonds, et les pouvoirs publics s'en sont inquiétés. La Commission consultative de la distribution a proposé, en septembre, d'interdire la création de nouveaux commerces. Un projet de loi a été déposé en ce sens sur le bureau de l'Assemblée, mais n'a pu être discuté avant les élections. Il semble cependant que, maintenant que le mal est fait, il vaut mieux ne pas protéger de la concurrence ceux qui se sont établis depuis dix mois et qui ne sont certes pas les éléments les plus intéressants de la population active. Néanmoins, il y a là un problème très grave : trop de jeunes vendent n'importe quoi au lieu d'aller à l'usine.

II. — La répartition et la consommation.

1. *Le commerce extérieur.* — De cette masse de biens, certains doivent servir à compenser — en partie — nos importations.

Au troisième trimestre, nos importations ont dépassé les chiffres atteints au printemps, qui en avait marqué le démarrage; leurs valeurs exprimées en milliers de francs se sont, pour chacun des mois de l'été, exprimées respectivement par les sommes de 8 — 8,5 et 9,5 milliards en septembre.

Il faut leur ajouter le fret de notre flotte marchande et le tourisme net : tourisme des étrangers en France, moins tourisme des Français à l'étranger.

Il semble que les Français aient beaucoup apprécié les séjours à l'étranger cette année, mais la Conférence du Luxembourg a dû faire rentrer cet été en France un nombre de devises qu'il est difficile de préciser.

Notre flotte marchande, malheureusement, n'est plus — d'après le chiffre que vient de donner la Commission maritime des États-Unis — que de 1.600.000 tonneaux, soit 1,6 % du tonnage marchand mondial, qui est presque exactement de 100 millions de tonneaux. Elle nous procure donc moins de devises qu'avant guerre.

2. *La répartition.* — La fin de l'été a vu la naissance d'un cer-

tain nombre de scandales atteignant divers ministères. Sans parler des fautes de répartition ainsi signalées dans le textile et le vin, il semble qu'effectivement 15 à 20 % des céréales et 20 % du sucre aient été détournés du marché légal.

Par ailleurs, l'expérience des « utilités sociales » a semblé tourner court en septembre. Ces produits — surtout textiles — avaient fait l'objet d'un régime de faveur (qui n'était pas étranger à l'attribution prioritaire de charbon aux industries de biens consommables aux dépens des industries d'équipement).

D'abord en distribution libre, ces articles furent répartis par l'Association Nationale de Répartition au Commerce, créée sous l'égide du ministère de la Production Industrielle. Mais cette dernière a souhaité être déchargée de cette tâche; et le président du gouvernement a déclaré, vers le 1er octobre, qu'il serait fait droit à son désir.

Enfin, cet été a vu les expériences de « double-marché » en matière de ravitaillement. Mais, engagées dans une mauvaise période, ces méthodes, excellentes en soi, n'ont pas donné de bons résultats.

3. *La consommation.* — L'été 1946 a apporté dans l'ensemble une amélioration légère à la consommation. Mais celle-ci, comme toutes les améliorations, n'a pas été perçue par les intéressés. La période des vacances rend difficile une observation objective en cette matière : nous y reviendrons dans notre prochaine chronique trimestrielle.

4. *La santé publique.* — L'état de la santé publique moins subjectif, permet toutefois de s'en faire une idée : la mortalité générale et surtout la mortalité infantile, dont nous signalons la trop grande importance depuis la libération dans notre dernière chronique, ont finalement accusé un fléchissement en septembre; la mortalité infantile est tombée pour la première fois au niveau de 1938.

Par ailleurs, le chiffre des naissances dans le département de la Seine, avant-coureur des résultats à l'échelon national, accuse une légère régression en juillet et août, mais il semble que ce soit un phénomène saisonnier dû aux départs en vacances, des naissances ayant lieu hors du département de la Seine.

De même, le très léger fléchissement de la nuptialité en août, dans la Seine, est plutôt l'indice d'une bonne continuation de la célébration des mariages retardés, dont on a signalé l'importance dans la dernière chronique.

III. — Le circuit de l'argent

1. *Les dépenses de l'État.* — En septembre, un collectif est venu régulariser les nouvelles avances de crédits. Il était d'un montant total de 67 milliards de francs.

Au total, les dépenses budgétaires prévues pour l'année, au troisième trimestre, s'élèvent à 586 milliards, se décomposant comme suit :

Dette publique	37
Dette viagère	52
Personnel	183 [3]
Matériels et travaux	70 [4]
Subventions	90
Autres dépenses résultant des hostilités	72
Équipement et reconstruction	82
	586

Au 30 septembre, il devait y avoir environ 450 milliards de dépenses budgétaires effectuées; mais il y avait environ 150 milliards de dépenses plus discrètes, « effectuées dans le cadre de l'exercice en dehors du budget » ou « financées au moyen de ressources spéciales ».

2. *Les recettes de l'État.* — Pour compenser ces 600 milliards, les impôts avaient rapporté plus de 300 milliards fin septembre; à ces rentrées s'ajoutent 150 milliards d' « opérations sur devises, » expression élégante pour représenter la contre-partie intérieure des pertes de capital extérieur (livraison d'or ou création de dettes étrangères), sous forme d'augmentation de recettes de l'Impex ou d'opérations analogues. Les variations d'encaisse, des caisses publiques, le paiement par traites et l'émission des Bons du Trésor ont pu presque entièrement combler la différence.

Mais les renouvellements des Bons du Trésor n'ont pu être assurés en juin; cette carence s'est précisée en juillet et en août, où l'excédent des remboursements a été respectivement de 10 à 15 milliards. Les causes de cette crise sont multiples, mais il faut signaler particulièrement la concurrence de l'emprunt de Crédit National et la méfiance due à la substitution du régime nominatif au régime au porteur, effectuée en juin 1945, lors de l'échange de billets. Comme il n'y a pas eu d'emprunt à long terme, ce sont les prêts de la Banque de France à l'État qui ont bouché le

3. Dont 69 pour l'armée.
4. Dont 43 pour l'armée.

trou. On en trouvera une mesure suffisante dans la circulation de billets, qui, après avoir diminué en juillet et rattrapé à la mi-août les 630 milliards du 1er juillet, est passée à 681 milliards le 3 octobre[5]. La dette totale de l'État se situait entre 2.050 et 2.100 milliards de francs.

3. *Les prix.* — Le troisième trimestre a commencé plutôt mal en cette matière. La conférence des prix, qui s'est réunie sur l'invitation du gouvernement, était provoqués par deux désirs : celui des salariés d'augmenter leur pouvoir d'achat et celui de la C.G.A. — je ne dis pas des cultivateurs — de pouvoir hausser considérablement le prix des denrées agricoles. Le problème a été fort mal posé entre les prix de revient industriel et les salaires, alors qu'il s'agissait d'adapter ces derniers aux prix agricoles.

Même placé sur ce mauvais terrain, le problème eût pu être résolu par certaines baisses et quelques hausses : on a orienté tout l'effort sur la hausse.

Le résultat ne s'est pas fait attendre. Les prix de gros produits alimentaires qui, de 621 en juin étaient descendus à 554 en juillet, suivant un rythme saisonnier, étaient brusquement remontés à 797 en août et 820 en septembre. Cette hausse résulte en particulier du prix de la viande à 1.383 en septembre! Les prix des produits industriels sont montés plus lentement de 587 en juin à 634 en septembre; mais, à la fin du trimestre, et toutes les « queues de hausse » n'étaient pas réalisées et en outre, certains prix n'étaient maintenus que grâce à des subventions du Trésor directes ou indirectes, comme, par exemple, pour le charbon.

Les prix de détails sont officiellement à des niveaux semblables. L'on sait que, en pratique, les indices de la Statistique générale de la France ne portent que sur les prix de détails alimentaires dont l'indice était à 800 en septembre.

Les autres prix, en particulier ceux du textile, sont accrus par le nombre considérable d'intermédiaires; malheureusement, il est difficile de donner une idée exacte de cette hausse.

4. *Les revenus distribués.* — L'augmentation des salaires a été de 25 % à partir du 1er juillet. En fait, par le jeu des minima, elle a été souvent de 30 % pour les catégories les plus défavorisées auparavant.

Par ailleurs, un arrêté du 30 juin 1946 supprime, dans un certain cas, l'abattement de 10 % prévu pour la rémunération des femmes.

5. Les indications de la circulation de billets ne sont connues qu'en fin de semaine, par la situation hébdomadaire de la Banque de France.

Les allocations familiales ont également été augmentées de 100 % pour une famille de deux enfants à 50 % pour une famille de six enfants au plus. (L'Assemblée, en effet, a supprimé l'article du projet Landry, qui augmentait les allocations à partir du troisième enfant.) Mais la grande victoire de principe a été la fixation du taux des prestations familiales à un pourcentage du salaire du manœuvre de la métallurgie. A peine édictée, cette prescription a été violée, et les associations familiales se sont pourvues en Conseil d'État parce que le salaire de base adopté n'était pas le vrai salaire d'un manœuvre. En outre, les allocations familiales ont été étendues à la période prénatale, et les primes à la première naissance aux naissances ultérieures rapprochées.

Au total, les revenus distribués au travail directement ou indirectement ont augmenté dans une proportion de 20 à 30 %.

5. *La monnaie.* — Toutes ces hausses font mal augurer de la valeur de la monnaie. On dit beaucoup de bêtises en cette matière, c'est-à-dire que l'on avance beaucoup de chiffres sans justification.

Pour certains, la valeur du franc est celle du marché du change, c'est-à-dire le 1/120 d'un dollar, et le grand danger pour eux est que cette parité soit changée. Le troisième trimestre a vu augmenter les prix étrangers, particulièrement les prix américains, dans une proportion semblable à celle des prix français : il y a donc eu compensation. Cependant, il ne faut pas s'hypnotiser sur ce repère : les échanges avec l'étranger se font pratiquement en dollars, et la péréquation est assurée entre les deux mouvements d'exportation et d'importation : ce ne sont pas les échanges extérieurs qui ont été ce trimestre un objet de menace pour notre monnaie.

Ce n'est pas non plus la dette de l'État : elle n'était, fin septembre, qu'au coefficient 4,8 par rapport à août 1939 : elle est en réalité plus légère qu'avant guerre et peut donc s'accroître sans déséquilibrer plus qu'à cette époque le système monétaire français.

Il est vrai que cette dette était plus liquide : la circulation aurait pu « tirer » sur les prix. Mais voyons les chiffres : au commencement du trimestre, la circulation était de 625 milliards de billets contre 125 en août 1939[6], soit au coefficient 5. L'indice

6. La moyenne de la circulation des billets n'étant que de 100 milliards de francs en 1938. Mais les prix n'ont augmenté de 1938 à 1939 que de 1,05 %. Le rapport de la circulation au prix est donc plus élevé, si l'on prend l'année 1938 comme base de référence.

général des prix de gros était de son côté à 6 en juin. L'activité étant en moyenne de 80 %, la quantité de billets en circulation correspondant aurait donc dû être : 6 × 0,8 = 4,8 : il n'y avait donc pas trop de billets. Ces calculs sont très approchés, et il faudrait tenir compte d'autres éléments. Mais en gros, le résultat reste valable.

La menace d'inflation n'était pas un effet automatique de la technique monétaire, pas plus que des dépenses de l'État, ainsi qu'on veut nous le faire croire depuis février dernier : la menace d'inflation est toujours psychologique. Elle résidait très exactement, en juillet 1946, dans l'état d'esprit de tous, et particulièrement des dirigeants, qui voulaient réparer l'irréparable écart des salaires et des prix par une hausse (et non par une baisse au moins partielle) des prix. Le discrédit porté à la déflation, la prime au stockage, voilà le mécanisme inflationniste.

Que se passa-t-il à la fin de l'été ? La quantité de billets en circulation est de 680 milliards, soit à l'indice 5,4, alors que les prix de gros sont à 727 et l'activité économique à 80 %, ce qui correspondrait à une circulation voisine de 6, d'après la structure de 1939. Il ne paraît donc pas que la quantité de billets en circulation « tire » sur les prix.

Mais le moteur inflationniste reste dans la méfiance de la monnaie, dans les appels officiels des mauvais bergers à stocker récoltes ou vendanges : la graine d'inflation semée au printemps a mûri pendant l'été.

Aussi le sondage fait à la fin du troisième trimestre par le fameux S.S.S. donnait :

21 % personnes ayant confiance dans la monnaie,
18 % sans opinion,
61 % n'ayant pas confiance.

Et sur les 61 % pessimistes, 34 concluaient à une dévaluation et 27 % à un effondrement.

Ceci est un des éléments de la valeur de la monnaie.

6. *La Bourse*. — La Bourse a subi la composante de poussées diverses : reprise de l'activité, hausse des prix et en outre possibilités de nationalisation.

Le résultat de tous ces éléments a été une avance assez forte en juillet, presque entièrement perdue du 15 août au 10 septembre, et enfin regagnée fin septembre. Au 1er octobre, la cote était en pleine ascension, et les valeurs à revenu variable étaient environ à l'indice 500 par rapport au 1er août 1939. Il ne s'agit que d'une moyenne, car les textiles étaient à plus de 1.300, alors que les assurances ne dépassaient guère 200. D'ailleurs la Statis-

tique Générale de la France a dû changer son mode de calcul d'indice à revenus variables, en éliminant les valeurs nationalisées. Le nouvel indice était fin septembre à 930.



Le troisième trimestre a été marqué par un palier de l'activité industrielle dû aux congés payés, et surtout à un autre palier, celui des importations de charbon. Grâce à une bonne récolte, l'activité d'ensemble a été à 80 % de 1938. Mais on ne voit pas des possibilités immédiates de grosse amélioration.

Financièrement, l'État finit ses « queues » de déséquilibre budgétaire.

Monétairement, ce trimestre a précédé des élections. Non seulement la valeur de la monnaie a subi une chute de 25 à 30 %, mais encore les appels à la méfiance ont pu officiellement s'élever, et les intérêts particuliers clamer à l'envi leur dédain de l'intérêt général — « dussent les Parisiens crever de faim », comme dit si élégamment le secrétaire de la C.G.A.

JACQUES DUMONTIER.

LIVRES

F. GOGUEL : *La politique des partis sous la Troisième République.* Éditions du Seuil, 1946. 2 vol.

Nous n'avons jamais été accablés par un nombre excessif de travaux précis et solides sur la Troisième République. C'est dire que les deux volumes de François Goguel, intitulés *La politique des partis sous la Troisième République* [1], seront un instrument précieux pour tous ceux qui veulent réfléchir et travailler sur cette période.

L'intérêt de cet ouvrage nous paraît double. En premier lieu, il représente un effort considérable pour analyser et définir les grands courants d'opinion. L'évolution de l'esprit public, étudiée de 1871 à 1939, fait apparaître aux yeux de l'auteur l'opposition entre le parti de l' « ordre établi » et le parti du « mouvement » : opposition qui a survécu pendant ces soixante-dix ans à de nombreux changements d'étiquette aussi bien qu'au renouvellement des problèmes posés. On suivra avec intérêt le fil conducteur que nous offre ainsi F. Goguel pour débrouiller les périodes les plus complexes de notre histoire récente. Plus que les programmes des partis, ce sont, pour lui, les tempéraments qui comptent; et les deux tempéraments qu'il analyse lui paraissent expliquer un grand nombre de faits de notre histoire.

Remarquons qu'il ne s'agit pas de simplifier arbitrairement pour rendre plus faciles des jugements sommaires des uns sur les autres. L'idée directrice de F. Goguel, familière déjà à ceux qui avaient suivi les travaux d'André

Siegfried, le conduit à une analyse attentive aux nuances, et menée avec une sympathie ouverte à tout ce que l'auteur découvre de généreux dans chacun des tempéraments étudiés. Le souci de reconnaître, à travers les batailles entre deux tendances dominantes, tout ce qui peut ouvrir la voie à une synthèse positive, ne quitte pas l'auteur; il n'attend pas la conclusion pour faire à chaque instant l'effort de comprendre et de connaître autrui.

Mais il nous semble que ce livre mérite la lecture pour une autre raison, moins soulignée jusqu'ici par ceux qui en ont fait l'éloge et en ont souhaité le succès (tant il est vrai que nous avons le tempérament « politique » et nous intéressons d'abord aux aspects politiques de notre histoire). La meilleure qualité à nos yeux du travail de Goguel, c'est que non seulement il « fait une place » aux faits économiques, comme on dit des manuels qui se résignent à les citer, mais il essaie de *les mettre à leur place* et de ne pas séparer de ces réalités les fluctuations de la politique parlementaire ou gouvernementale.

C'est déjà le cas pour la période 1871-1914, que Goguel traite assez rapidement, mais avec une grande clarté. Le rôle des questions de politique fiscale, par exemple, dans le jeu des partis, est lumineusement analysé, et la longue résistance de la bourgeoisie aisée à l'impôt sur le revenu (déjà combattu violemment par Thiers, alors que les « conservateurs » de 1871 en acceptaient l'idée) est un des faits qui caractérisent le mieux le retard réel de la France de 1914 dans un effort de justice demeuré plus verbal chez nous qu'en d'autres pays.

Mais c'est surtout pour la période, si mal connue et si instructive pourtant, d'entre les deux guerres que les analyses économiques, financières et sociales proposées par l'auteur offriront une immense matière à réflexion. Le second volume entier est consacré aux années 1933-1939; il aidera puissamment les lecteurs qui cherchent à comprendre ces années déjà partiellement oubliées dans le flot des événements qui ont suivi. La lutte contre les difficultés matérielles (souffrances des salariés avant 1936, incertitudes de toute nature pour le pays entier) a été souvent retardée par les aspects politiques que prenait chacune de ces questions. Le remède n'est pas de maudire ou de mépriser la politique, mais d'abord de la comprendre, comme nous y aide Goguel, et de reconnaître à travers les jeux électoraux ou parlementaires les aspirations profondes qui s'y expriment, plus ou moins déformées. Le remède est surtout d'étudier chaque problème réel (économique, social, financier, diplomatique aussi) et de le traiter à fond; Goguel rappelle, à juste titre, que dans l'attitude d'Émile Combes entre 1902 et 1905, sa politique religieuse ne prête pas seule à critique, mais aussi le total désintéressement de cet étonnant président du Conseil à l'égard de tout problème social ou de politique extérieure qui ne se rattachait point à son unique préoccupation. Combien, qui tournent en ridicule Combes et sa monomanie, sont profondément combistes par ce refus de prendre au sérieux tant de problèmes réels qui ne se ramènent pas à des épisodes tactiques de la lutte des partis!

Celui qui lira les deux volumes de Goguel sera bien payé de son effort. Non seulement par la précision des exposés concernant les années récentes, mais par de belles mises au point dans la première partie, qui seront appréciées par plus d'un historien de métier : sur le « ralliement », par exemple [2], et les raisons qui expliquent l'échec de Léon XIII dans certains milieux catholiques français, ou encore sur l'affaire Dreyfus, dont le résumé par Goguel est aussi clair que scrupuleux.

François Henry.

André François-Poncet : *Souvenirs d'une Ambassade à Berlin.* Flammarion, 356 pp.

Les principaux acteurs qui ont occupé la scène politique, administrative ou militaire avant et pendant la dernière guerre commencent de nous rensei-

2. L'encyclique de 1892 citée par l'auteur s'appelle *Inter sollicitudines*, et non *Immortale Dei* (qui est de 1885).

gner sur les événements auxquels ils ont été mêlés au cours de cette période. Il est très normal que cette nouvelle littérature soit ce que l'on pourrait appeler une « self-defence ». Déjà, après la grande guerre, nous avions pu lire semblables livres. Mais nous nous sentions pleins d'indulgence, et les auteurs n'étaient pas sans le savoir. Puisque la victoire, une victoire éclatante avait couronné nos efforts, nous étions prêts à pardonner à bien des fautes et à excuser bien des erreurs.

Il n'en est pas de même aujourd'hui. Notre pays a trop souffert pour que nous n'ayons pas un grand désir de savoir comment a pu se produire le terrible effondrement de 1940. Où sont les responsables ? Puisque les grands chefs d'alors veulent bien exposer eux-mêmes leur propre défense, nous les écoutons avec intérêt et nous ne doutons ni de leur bonne foi, ni de leur franchise.

Mais c'est pour eux œuvre difficile. *Servir*, du général Gamelin, laisse une impression pénible, Les *Souvenirs* de M. André François-Poncet ne nous satisfont pas complètement.

Tout le monde sait que l'ancien ambassadeur de France à Berlin est un des personnages les plus représentatifs de la société française d'entre les deux guerres. Ancien élève de l'Ecole Normale Supérieure, à l'esprit de laquelle il est resté très attaché, professeur agrégé d'allemand, rédacteur en chef de l'organe du Comité des Forges, député de Paris, ambassadeur, il a montré sur des terrains si divers un exceptionnel brio. Il nous dit qu'il est venu à Berlin plus pour y traiter d'une entente économique que d'une entente politique, et une telle révélation n'est pas sans étonner quelque peu.

Tout au cours de ce livre parsemé d'anecdotes savoureuses, plein de vues plus brillantes que profondes, on cherche en vain les grandes lignes d'une politique. Les personnages passent devant nous, comme en un brillant kaléidoscope. Ils sont fort bien présentés en une sorte de série de portraits où se complaît l'auteur. Brüning, pour qui M. François-Poncet est sévère, Von Papen, qui n'est pas sans lui plaire, Schleicher, en qui il mit beaucoup d'espérances, semble-t-il, Hitler et ses comparses dont il ne peut, cela va sans dire, approuver ni l'esprit, ni la politique, enfin, Mussolini qu'il avoue, avec beaucoup de bonne grâce avoir cru plus grand qu'il n'était.

A travers ces pages, si attachantes, si colorées, on se demande ce que fut la politique française, qui aurait dû, l'auteur le fait comprendre parfois, être toute de prestige. Il semble qu'elle n'ait pas existé, et c'est le grand reproche qu'on est tenté d'adresser à nos dirigeants d'alors, quand on a fermé ce livre. Nous n'avons pas su imposer une volonté. Est-ce parce que nous en étions dépourvus ? Nous nous sommes laissé continuellement surprendre. Est-ce parce que nous étions mal renseignés ? Et pourquoi étions-nous si mal renseignés ?

Il est très normal que M. François-Poncet rejette sur le quai d'Orsay la responsabilité de l'échec effarant de la politique de la France vis-à-vis de l'Allemagne. Mais pourquoi des longs rapports que, nous dit-il, il envoyait si régulièrement, n'a-t-on pas tenu compte ? Et qui n'en a pas tenu compte ?

Le livre est à lire par tous ceux qui s'intéressent au problème de notre défaite, dans le passé, de notre relèvement, dans l'avenir. On ne pourra pas écrire l'histoire de la dernière guerre sans le connaître. C'est un document de première importance. Mais il soulève plus de questions qu'il n'en résout.

Il est certain que l'ancien ambassadeur ne dit pas tout ce qu'il sait. On ne saurait le lui reprocher. La discrétion est vertu fondamentale chez le diplomate. Elle est défaut chez l'historien.

K. W.

Des hommes libres. Valence. Le « Lien », 1946. In-8, 96 pp., 55 fr.

Documents sur la communauté de travail Barbu, de Valence (qui est à l'origine du récent Rassemblement communautaire).

P. G.

EN LISANT LES REVUES

Pourquoi cet article au titre si prometteur : *Une politique humaine*, et qui commençait si bien :

On pense ici que l'homme existe. Osons dire qu'il est ce qui nous intéresse le plus dans ce monde...,

tourne-t-il si vite en banalités ?

C'est que, voulant poursuivre sans rien y changer une tradition déjà ancienne avant guerre (la revue *Hommes et Mondes* continue visiblement *La Revue des Deux Mondes* : les collaborateurs sont de même classe, les caractères également. Seule la couverture, d'orange est devenue citron), l'auteur en appelle sans cesse à une notion de l'humain, qui n'aurait rien appris de cinq années d'occupation et de souffrances, qui ne voudrait rien retenir de la misère actuelle.

Ainsi cette réduction des valeurs humaines aux valeurs individuelles :

Une politique basée sur le respect de la personne humaine — ce qui implique essentiellement le respect de la liberté individuelle dans le domaine de la conscience et de l'esprit, de la vie économique et sociale...

... La collectivité, en tant que société, est une somme d'individualités responsables dans la mesure même où elles sont indépendantes; sa valeur dépend de la qualité de chacun de ses membres.

D'où la position du problème :

... Le problème qui domine reste d'ordre moral, à savoir la compétition de la force ou de la masse (qu'il s'agisse de coalitions politiques, partisanes, économiques ou financières) et de la personnalité humaine, du nombre et de la qualité, du totalitaire et de l'individuel, compte tenu de l'évolution ardente vers une solidarité nationale toujours plus grande et vers une solidarité internationale sans cesse élargie.

Eh bien ! il faut dire que le problème n'est pas si simple. Que notre première tâche soit de défendre les valeurs essentielles de l'homme; que notre premier souci doive donc être une défense de la liberté incontestablement menacée, que le totalitaire en soit l'ennemi numéro un, et qu'il n'y ait pas salut de l'homme sans l'affirmation et le développement de fortes personnalités, telle est bien aussi notre conviction. Mais que l'organisation collective soit de toute façon un mal, qu'elle ne nous révèle pas d'autres valeurs que le libéralisme méconnaissait, qu'elle ne puisse être un moyen d'épanouir la liberté de certains jusqu'alors délibérément négligés et peut-être même de tous. Voilà ce qui nous semble dit avec trop de légèreté et ne se résout pas avec un rapide : *compte tenu*.

La croissance de notre interdépendance s'affirme comme un fait. Ceux qui hier pouvaient organiser individuellement leur vie comme ils l'entendaient sont tenus — et seront vraisemblablement tenus de plus en plus — de s'organiser collectivement pour défendre leur existence. La question est de faire tourner cette organisation collective à une croissance et non à la destruction des valeurs humaines, à l'invention d'une nouvelle liberté. Ceux qui entrevoient le problème dans son conditionnement technique sont actuellement écoutés avec avidité. J'évoque à ce sujet l'exposé des plus informés que M. Aug. Detoeuf faisait le 22 novembre dernier aux Ingénieurs Civils en leur montrant avec la passion qu'il gardera toujours pour la liberté que seules la discipline et l'organisation très strictes exprimées dans la constitution d'un plan peuvent nous sauver de l'étatisme. Ceux qui se contentent sur ce problème de philosopher nous donnent la nausée.

Combien de revues sommes-nous amenés ainsi à écarter, car elles ne nous donnent rien sur les questions précises qui nous préoccupent, mais répètent inlassablement les chansons qui nous enchantaient il y a dix ans. Mais voilà que je rencontre le n° 3 de *Population*, la nouvelle revue qu'anime, aux Presses Universitaires de France, Alfred Sauvy. Elle s'inspire du remarquable petit livre, paru chez Gallimard, *Des Français pour la France* (*Le problème de la population*), par Robert Debre et Alfred Sauvy. Nous reviendrons sur l'ensemble des numéros de cette publication, car tout Français éclairé doit la suivre attentivement. Retenons au moins ces deux cris d'alerte :

La pénurie d'hommes est une des caractéristiques actuelles de l'économie mondiale ou, du moins, européenne. Aucune paix durable ne peut, de toute évidence, être instituée tant que les problèmes de population ne seront pas portés au premier plan des préoccupations.

Voilà ce qu'aucune considération sur la liberté individuelle ne nous apprendra : notre existence, notre liberté dépendent de la naissance de nos enfants.

L'ensemble du fascicule est consacré aux problèmes techniques que pose la population en pays étrangers : U. R. S. S.

La population de l'U.R.S.S. fait figure, à tous égards, de population jeune et dynamique. Elle est jeune par la répartition des individus qui la composent entre les grands groupes d'âge. Elle est dynamique par sa fécondité et aussi par son aptitude à s'adapter sans crise sensible, notamment sans chute des taux de reproduction, à des modifications profondes de genre de vie, en particulier au passage de la vie rurale à la vie urbaine et industrielle. Elle est dynamique enfin par la manière dont elle se déplace à l'intérieur de l'immense territoire de l'Union. [...]

La conjonction de la vigueur physique de populations saines et prolifiques, tant pour les nationalités russes d'Europe que pour les nationalités non russes d'Europe et d'Asie, et d'une organisation scientifique de la vie productive des collectivités humaines où on considère, suivant la formule de J. Staline, que l' « homme est le capital le plus précieux », fait de l'U.R.S.S. un des pays du monde où la vitalité humaine est la plus forte (au premier rang parmi les pays à majorité de race blanche). Animés d'un idéal humain, pourvus d'un équipement social et culturel très étudié, les peuples de l'U.R.S.S. font figure de bâtisseurs et de défricheurs, lançant à l'attaque des fronts, pionniers de l'agriculture et de l'industrie, main-d'œuvre de base, techniciens, ingénieurs, agronomes, savants, une véritable armée de réalisateurs, qui prépare l'avenir à la fois en mobilisant les ressources naturelles de ce grand pays, et en s'entourant de petits enfants et d'écoliers.

En Allemagne :

Non seulement la population allemande sort accrue de la guerre, alors que celle des autres pays est diminuée, mais la densité sur le nouveau territoire a augmenté dans de fortes proportions.

Sur les 356.000 kilomètres carrés, doivent vivre 70 millions d'habitants, ce qui donne une densité de 200 au kilomètre carré, contre 75 en Pologne et 72 en France.

Aux Pays-Bas :

De cet examen rapide de l'évolution démographique en Hollande, il est possible de dégager quelques traits saillants :

Bien qu'il s'agisse d'un pays très évolué, la natalité aux Pays-Bas est fort élevée, à l'inverse de ce qu'elle est, par exemple, en Suède et en Suisse, où l'évolution sociale est comparable.

En France, par contre :

Le niveau de vie de la population, dans son ensemble, risque d'être fortement affecté pendant de longues années. La France est menacée de souffrir pendant très longtemps d'une pénurie de population active; et la charge supportée par les producteurs, en nombre réduit, pour satisfaire les besoins de l'ensemble des consommateurs, est de nature à peser lourdement sur les plans de sécurité sociale (retraites de la vieillesse, etc.), d'autant plus que la politique nataliste sera plus efficace. Pour pallier ces difficultés, il est indispensable d'adopter une politique d'immigration tenant compte, non seulement des besoins économiques immédiats du pays, mais encore, et peut-être même surtout, de ses besoins démographiques, qui conditionnent, dans une large mesure, son développement économique futur.

On évoquera l'avertissement que nous donnait le mois dernier notre chroniqueur J. Dumontier.

Sur ce sujet démographique, on lira également, dans *Économie et Humanisme*, de septembre-octobre, le très intéressant article de Th. Guilbaud : *Une méthode d'analyse sommaire de la structure démographique*.

Mais il n'est pas que les problèmes de *Population* qui intéressent le problème sur lequel nous insistons, non seulement du salut de la liberté et des valeurs humaines dans l'organisation collective inévitable, mais encore de leur épanouissement par elle. Sur les sujets économiques et sociaux on ne saurait suivre avec assez d'attention la revue *Droit Social*, dont Paul Durand a repris la direction depuis son retour du camp de Neuengamme.

On lira, dans le numéro de septembre-octobre, l'étude de M. André Heilbronner sur *l'éclipse de l'organisation professionnelle*, qui montre encore, à ce sujet, la nécessité d'une défense organique et disciplinée de la liberté. La loi du 16 avril 1946 a dissous les offices professionnels. Fort bien. Mais il faut cependant continuer de répartir entre les membres d'une même profession les contingents de matières premières attribuées à celle-ci. La loi a transféré ce soin au syndicat professionnel le plus représentatif. M. Heilbronner montre qu'il risque de ne pas se trouver suffisamment armé pour cette tâche. Encore moins le sera-t-il peut-être pour d'autres nécessités non moins pressantes : fixation des prix d'achat et de vente, gestion du grand nombre de « caisses » fondées depuis cinq ou six ans, institutions collectives (écoles, laboratoires etc...) réclamées par la

modernisation des industries, recensement professionnel, standardisation des produits, etc... Il faut donc autre chose.

Il faut sans doute — c'est une solution que nous esquissons en laissant à chacun le soin de la compléter ou de la préciser selon son expérience personnelle — des conseils d'industries, élus par tous les membres de la profession et agréés par le ministre intéressé, l'agrément étant révocable. [...] Entre ces organismes et les offices professionnels ou comités d'organisation supprimés, il existera une différence essentielle : ces organismes seront élus et feront triompher par là le principe démocratique dans l'organisation professionnelle. C'est en cela que le système proposé s'oppose au corporatisme du gouvernement de 1940, où l'autorité venait d'en haut. Cette fois, elle viendra d'en bas. [...] On dira peut-être que nous exprimons là une opinion dépassée par l'événement, et que le pays s'est nettement et définitivement prononcé pour la liberté. Certes, les Français sont presque unanimement fatigués de la surabondance des réglementations inappliquées et surtout de la diminution de leur niveau d'existence. Mais il n'y a pas antinomie entre la liberté et la règle; l'antinomie est entre la liberté et l'anarchie, ou, si l'on veut, la pagaïe, qu'une mode bizarre fait jouer tous les jours.

Au surplus, ce ne sont pas seulement des problèmes d'ordre technique qui ont à être abordés dans un esprit tout nouveau si l'on est attentif à la nouvelle condition de l'homme. Les études d'ordre plus général, morales, voire même philosophiques, s'en trouvent toutes modifiées. Signalons à ce sujet, encore dans *Économie et Humanisme* de septembre-octobre, l'article de H. Ch. Desroches : *Essors Communautaires*. L'auteur a étudié la tentative de rassemblement communautaire dirigé par M. Barbu (Appel de Valence, Congrès communautaire de Paris) à la lumière du livre de A. Gasser : *L'autonomie communale et la reconstruction de l'Europe*. Citons ces lignes éclairantes :

Kropotkine avait déjà pressenti les deux grands principes qui aspirent à modeler la forme des sociétés : celui qui — impérialiste, autoritaire, étatique — tend à refaire la société par en haut; celui qui — fédéraliste, libertaire, communaliste — tend à refaire cette société par en bas. Gasser reprend la même définition : « Ou bien l'ordre social est détenu par le moyen d'un appareil coercitif du mode autoritaire, ou bien il est fondé sur le droit de libre disposition du peuple. Dans le premier cas, la structure de l'État est imposée de haut en bas; dans le second, de bas en haut. Là, le principe ordinateur se résume dans l'habitude du commandement et de l'obéissance; ici, dans la volonté générale de libre coopération. » Et on peut ajouter : à ces deux principes, comme à ces deux types de structures, correspondent aussi deux grandes stratégies révolutionnaires, peut-être complémentaires, mais en tout cas distinctes : celle qui refait un monde comme on rebâtit une maison — par des interventions mécaniques et violentes — celle qui refait un monde, comme on reconstitue une forêt — par une action biologique et prolongée. On peut même dire — même lorsque les grandes métamorphoses sociales se datent par une intervention du premier type, elles reposent finalement sur une action qui, elle, relève du second. Ce second type, en tout cas, caractérise tous les essors communautaires lorsqu'ils apportent leur révolution dans la forêt d'un système impérialiste devenu étouffant.

Et après le rappel des grands ancêtres du mouvement amorcé par M. Barbu : l'essor communautaire chrétien, l'essor communal, l'essor de la Révolution française, par mode de conclusion et de réponse à ceux qui déclareraient que toute tentative communautaire serait condamnée parce que l'on ne peut retourner au passé, cette citation de Karl Marx :

C'est généralement le sort des créations historiques entièrement nouvelles

d'être prises, à tort, pour la copie d'autres formes, plus anciennes et même éteintes, de la vie sociale, avec lesquelles elles peuvent offrir une certaine ressemblance. Ainsi, dans cette nouvelle Commune qui brise le pouvoir de l'État, on a voulu voir la reproduction des Communes du moyen âge [...], une fédération de petits États, selon le rêve de Montesquieu et des Girondins [...], une forme exagérée de l'ancienne lutte contre les abus de la centralisation. En réalité, la constitution communale eût restitué au corps social toutes les forces absorbées jusque-là par l'État, parasite qui se nourrit de la substance de la société et en paralyse le libre mouvement. Par ce seul fait, elle eût été le point de départ de la régénération de la France.

Mais nous avons dit que cette jonction entre la liberté de l'individu et sa condition de vie collective posait les plus graves problèmes même au plan de la moralité. Nous n'en retiendrons pour témoignage que l'article de l'abbé Jacques Leclercq, professeur à l'Université de Louvain, dans *Les Cahiers du Monde Nouveau* sur les *Responsabilités collectives*. Si la solution n'est pas encore trouvée, car la question est par trop neuve, le problème est nettement posé :

La question de la responsabilité collective est une des plus délicates de la vie sociale, et il n'en est aucune où se manifestent plus subtilement le point et le degré d'insertion de l'individu dans la communauté. Dans quelle mesure l'individu est-il responsable du groupe ? Dans quelle mesure, par conséquent, est-il fondé à réclamer les avantages qui résultent de l'action commune ? Dans quelle mesure doit-il en subir le détriment ? La question se pose à tous les degrés de l'organisation sociale.

Et encore :

Notre temps pose ainsi le problème des responsabilités collectives avec une acuité sans précédent. Chez les primitifs, la responsabilité collective ne soulève pas de protestations, et le terme « primitif » s'étend ici à des civilisations proches de la nôtre. Dans les guerres médiques, quand les Perses prennent une ville, ils massacrent la population et brûlent tout. Sans doute, des particuliers cherchent à échapper, mais on n'élève aucune protestation de principe. Notre civilisation agit en sens inverse et, cependant, retourne, à certains égards, au primitif. Peut-on en accepter quelque chose ? La responsabilité collective correspond-elle dans une certaine mesure aux exigences de la nature, et peut-on délimiter cette mesure ? Ce qui correspond aux exigences de la nature ne doit et ne peut être éliminé.

Décidément, tel est bien le grand problème humain que notre génération aura à résoudre, si elle veut vivre : comment non seulement sauver mais épanouir la liberté et les valeurs essentielles à l'homme dans l'organisation collective qui, de jour en jour, s'imposera à lui ?

CULTURE

PAUL CLAUDEL. *Lettre à l'Ange Gardien.*

« Je suis accouplé à un ange! Je suis accouplé au tonnerre! »

PIERRE ARROU. *Bloy et Péguy — Esquisse d'un parallèle.*

Né à Périgueux en 1846, Léon Bloy avait vingt-sept ans de plus que Péguy. Il était du pays des truffes, alors que Péguy était du pays du blé. Cela pourrait expliquer tout de suite, du moins en partie et avec une pointe d'humour, la différence foncière de leur tempérament et de leur style.

CHRONIQUES

Une somme de poésie de Patrice de La Tour du Pin, par MICHEL CARROUGES.

A travers les Revues, par MICHEL CARROUGES.

LIVRES

Élection et réception à l'Académie, par A.-J. MAYDIEU.

Théâtre, par HENRI GOUHIER.

Musique, par ÉMILE DAMAIS.

Cinéma, par JEAN-PIERRE CHARTIER.

LETTRE A L'ANGE GARDIEN

Monsieur et cher Collaborateur,

Comme il m'est difficile, malgré les rapports intimes et confiants qui nous unissent depuis de longues années, de vous atteindre directement, je profite, pour essayer de rayonner jusqu'à vous, des commodités de la circulaire. J'ai bien des compliments à vous faire de la part du camarade que vous avez délégué auprès de moi. Et, de mon côté, croyez bien qu'il m'arrive de temps en temps de penser au petit village englouti dans le marais Allobroge dont la Providence vous a constitué à la fois l'administrateur, et, comment dirai-je? la raison sociale. Une raison sociale, l'âme, l'âme d'un pays, l'âme d'une collectivité, tous les traits épars qui nous la révèlent, il est bien difficile de les réunir pour en composer un visage. Monsieur de Brangues, c'est quelqu'un d'aussi difficile à assujettir au papier que ces anges des Perses ou des Grecs dont nous parle le prophète Daniel. Mais comme une intonation suffit à remplacer toute une phrase, un geste à nous rendre toute une personne, et le gant d'une défunte sa présence, c'est ainsi que l'éclair d'une hallebarde, le pépiement de chardonneret d'un enfant de chœur, sont souvent comme qualifiés pour nous par l'intervention d'un visiteur invisible. L'Ange de Notre-Dame de Paris, ç'a été longtemps pour moi à l'entrée cette espèce de crapaud ténébreux et frissonnant qui me tendait, rémunérée par un liard, cette goutte d'eau bénite au bout d'un goupillon. L'Ange des Sablons à Bruxelles, c'était ce fourmilion femelle qui ne cessait de déterminer dans la capacité caverneuse du sanctuaire un ébranlement captieux de prie-Dieu et de chaises. Et l'Ange de Brangues, c'est ce haut campanile comme une cheminée d'usine qui procède au tirage spirituel et moral de toute la région.

Monsieur l'Ange, Monsieur le Clocher, vous que j'ai entendu si souvent, jadis, confabuler avec vos collègues à perte de vue de la spacieuse Vallée, que pensez-vous de ce vieux prêtre dans la profondeur qui vous laisse si tristement planté, et qui oublie de vous convier de temps en temps, comme il le devrait, à la prière et à l'éloquence? Sans doute qu'il a bien autre chose à faire! Car il y a longtemps que saint Victor et saint Benoît ont oublié d'attendre de vous le répons aux invitations de l'*Angelus*. Il ne faut rien de moins que le décès d'un paroissien pour vous tirer de ce morne silence incriminé par le quadruple cadran que vous opposez sur vos quatre poitrines à toutes les éventualités de l'horizon. Ah! si c'était moi le curé, je vous assure que ce n'est pas impunément, Monsieur le Clocher, que Monseigneur aurait mis à ma disposition un patriarche de votre qualité, et que fêtes, naissances, deuils, mariages, ou simplement quand je m'embête et que j'ai envie de causer à Madame là-haut, et aux anges vos collègues, et à toutes ces petites filles dont c'est le jour dans le ciel qu'elles fassent leur première communion, et à saint Joseph, et à la Sainte Trinité, on vous entendrait aboyer! Et tout de même on ne réussira pas à me tenir enfermé sur les bords de cette mare à purin! Il y a des moments où j'ai envie de parler à la terre entière! Il y a ce pauvre vieux brave homme d'évêque là-bas quelque part à qui j'ai à en raconter de toutes les couleurs! Et pour cela penser que je n'ai qu'à me saisir de cette corde engageante qui ne cesse de me chatouiller l'imagination! Je tire, une fois, deux fois, trois fois, toutes les fois qu'il faut, et alors il éclate là-haut dans le soleil, dans le ciel, dans l'espace infini, dans la liberté infinie, une espèce de *mi* énorme! Attention! c'est le commencement! Et maintenant, ce n'est plus moi qui tire, c'est moi qui suis tiré, emporté en l'air, je vous dis, si haut que les sabots me tombent des pieds l'un après l'autre! Mais espérez un peu, camarade là-haut, que je revienne en arrière par un nouvel élan, et alors vous allez sentir de quel coup de rein je suis capable de renouveler et d'accélérer la levée de votre vocifération! On me puise! Je suis puisé en bas par l'élan que je me suis donné à moi-même! Je suis accouplé à un ange! Je suis accouplé au tonnerre! Et tantôt c'est moi qui de toutes mes forces le force vers la terre, et tantôt c'est lui au con-

traire qui m'emporte, cul par-dessus tête, au milieu d'un tourbillon de chauves-souris effarées! Et alors des Avenières à Dolomieu, les commères s'arrêtent, le battoir en l'air, et se disent l'une à l'autre : Ne faites pas attention! c'est le curé de Brangues qui est devenu fou!

— Curés des villages de France! Moi qui suis aussi une espèce de curé, étant né dans un presbytère, et qui tiens par toutes les fibres de mon âme, de mon corps et de mon esprit à tout ce que le chiendent ecclésiastique a de plus enraciné et de plus coriace, je vous demande pourquoi vous ne faites pas plus attention à cette parole de l'Évangile qui vous recommande de *monter plus haut*. Je sais bien qu'il y a la prière, mais il y a aussi le clocher à votre disposition! Que de choses vous apprendriez si vous alliez là-haut de temps en temps tenir compagnie aux anges de bronze! La paroisse vous apparaîtrait tout de suite sous un nouvel aspect (respirez-en la fumée qui monte vers vous comme un sacrifice!) et d'abord vous la verriez tout entière d'un seul coup, ne formant qu'un seul corps dont le bon Dieu a raison de dire qu'Il vous a fait le papa, le papa dominateur et responsable. Il est bon de prier de bas en haut, mais il est bon aussi de s'arracher des deux mains du cœur la bénédiction, la doctrine et la parole, et de la répandre à grandes poignées au-dessous de soi, comme le grain à la volaille! Il y a quelqu'un de perché là-haut qui comprend, qui regarde, qui prie et qui bénit! Et puis, bonnes gens d'en bas, c'est tout de même utile que cette église à laquelle j'appartiens me permette de monter sur elle et de voir de tous côtés une quantité de choses que vous ne voyez pas, et tout cet ensemble autour de vous, mais oui! auquel vous appartenez sans le savoir. Je n'étais qu'un curé du village, mais grâce à cet ange dont les ailes élévatrices ne cessent d'être à ma disposition, voici tout un diocèse sous moi dont je suis devenu le pasteur momentané. Je dis bonjour de là-haut à la fois à 60.000 âmes! Comme elles deviendraient bonnes et saintes si elles savaient qu'il y a quelqu'un là-haut qui les regarde toutes à la fois!

Et je salue mes confrères verticaux là-bas dans la distance et la brume et le feuillage, comme des repères pétrifiés au front de qui un rayon de soleil tour à tour fait étinceler un point d'or. Rien ne m'empêche de présider à ce chapitre

inconscient. Chacun dans sa petite guérite de paroisse bien fermée. Mais quand on se rend compte de l'immense force d'explosion et d'expansion du bon Dieu, de l'esprit et de tout le Royaume de Dieu que l'on porte avec soi, dites-moi, comme c'est triste de se laisser ainsi murer et claquemurer! N'y a-t-il donc pas moyen de dévier jusqu'à ce petit tas humain l'immense force de la catholicité tout entière? N'y a-t-il donc aucun moyen de sortir et d'être ensemble? de travailler ensemble? d'avoir un chef immédiat au-dessus de nous braqué qui ne nous laisse pas tranquilles, qui nous oblige à sortir de cette morne tranquillité, de cette détestable tranquillité? une espèce de méchant diable d'ange enragé qui nous fiche quelque part une épouvantable crainte de Dieu? Moi, je crois bien qu'il y a quelque chose à faire! Je crois qu'il y a quelque chose à tirer des idées d'un grand homme qui s'est appelé jadis Dom Gréa. Je crois que la Troisième Personne de la Trinité est quelqu'un dont on ne se sert pas assez et qui n'a pas dit son dernier mot... Mais je m'aperçois qu'il me reste juste assez de papier pour vous assurer, Monsieur et cher collaborateur, de mon respectueux attachement et de ma fidélité aussi loyale qu'intéressée.

PAUL CLAUDEL,
de l'Académie Française.

BLOY ET PEGUY, ESQUISSE D'UN PARALLELE

Né à Périgueux en 1846, Léon Bloy avait vingt-sept ans de plus que Péguy. Il était du pays des truffes, alors que Péguy était du pays du blé. Cela pourrait expliquer tout de suite, du moins en partie et avec une pointe d'humour, la différence foncière de leur tempérament et de leur style. Bloy est truculent, lourd, magnifique, sombre et d'un fumet assez capiteux. Péguy est simple, plaisant, doré et savoureux comme du bon pain.

A l'occasion du centenaire de Léon Bloy, l'idée de comparer ces deux maîtres n'est pas saugrenue. M. André Billy naguère les a rangés tous deux dans sa galerie des *Écrivains de combat*. Bloy et Péguy ne se fréquentèrent pas durant leur vie, malgré une tentative du plus farouche des deux, comme nous le verrons plus loin, mais ils brassèrent quelquefois, chacun à sa manière et en son temps, les mêmes thèmes. Leurs différences sont grandes, leur vocabulaire incomparable — au premier sens du mot —, mais le même tourment, la même soif d'amour et de beauté, la même attente d'un achèvement et d'une délivrance indicible les habitent tous deux.

Si Péguy, fils d'une humble femme, passe par la filière de l'Université, Bloy, fils d'un petit fonctionnaire embourgeoisé, s'en tient aux études primaires. Son journal d'enfance nous le révèle plus préoccupé de ses leçons de dessin et de piano que de toute acquisition plus sérieuse. La vie de collège lui est insupportable. C'est un hypersensible et déjà un violent. Arrivé à Paris en 1864, il entre, bon dessinateur — et voilà une première ressemblance avec Péguy — dans un atelier d'architecte, puis il émigre, bon calligraphe — une autre encore —, chez un avoué. Comment le besoin d'écrire, de s'exprimer lui vint-il ? La lecture des pamphlets de Rogeard contre Napoléon III semble y avoir contribué. On a retrouvé dans ses papiers la copie, faite entièrement de sa main, du plus célèbre d'entre eux : *Les propos de Labienus*.

Léon Bloy gardera un peu du ton solennel et ironique, de la tournure oratoire qui caractérise le talent de Rogeard. Mais l'influence du fastueux Barbey d'Aurevilly sera plus grande encore sur le jeune Périgourdin de vingt ans qui était son voisin et qu'il avait daigné admettre dans le cercle de ses intimes.

Survient la guerre de 1870. Bloy s'engage dans le corps franc de Cathelineau. Il se bat bien et mérite d'être cité à l'ordre de son bataillon. Comme Péguy, Bloy était d'un patriotisme exemplaire. Il devait écrire plus tard :

> La France intégrale, homogène, la France géographique, telle qu'on la voit depuis trois cents ans, était nécessaire à Dieu, parce que, sans elle, il n'eût pas été et ne serait pas complètement Dieu. Quels que soient ses infidélités ou ses crimes, quelque affreuse que doive être l'expiation, il ne permettra pas qu'elle succombe, ayant besoin d'elle pour sa propre gloire.

De Léon Bloy comme de Péguy, on pourrait dire ce que Beaumarchais dit si joliment du prince de Conti, dans la préface du *Mariage de Figaro* : « En frappant l'air de son nom, l'on sent vibrer le vieux mot patrie. »

Après la guerre, Bloy revient à Paris, recommence à fréquenter les hommes de lettres, se lie avec Paul Féval, Ernest Hello, correspond avec Gobineau, Blanc de Saint-Bonnet et finalement entre à l'*Univers* de Veuillot, d'où son tempérament agressif le fait bientôt sortir. Car Bloy pamphlétaire était lancé sur sa route sonore. Il sera dorénavant indomptable, rebelle à toute concession en faveur de la médiocrité, de la laideur, du mensonge, de l'hypocrisie, des conventions et même des convenances de toute espèce, qu'elles fussent mondaines, sociales, confraternelles ou autres. Au contraire de Péguy, qui s'intéresse aux idées de son temps, aux hommes du jour, à l'actualité politique, aux doctrines à la mode, pour les combattre ou les exalter — et à qui une grande culture d'humaniste permettra de pénétrer loin dans tous les problèmes et d'y projeter une lumière neuve et chaude, Léon Bloy, autodidacte, nourri exclusivement des Pères de l'Église, de la Bible, des philosophes chrétiens et des mystiques, tourne résolument le dos à son époque, à la sociologie comme à la politique et, s'il lui arrive de prendre garde, par condescendance, à l'actualité, c'est pour en découvrir aussitôt la médiocrité et en exprimer son dégoût.

Un jour, sa curiosité ayant été excitée par la rumeur publique, il se décide à aller entendre Renan au Collège de France. Il en rapporte non pas des objections à ses thèses, des réfutations à sa doctrine, des éléments d'étude pour saisir le personnage, comme le fera plus tard Péguy, mais un portrait burlesque pour la con-

fection duquel il déploie artistement les ressources de ses jeunes pinceaux de pamphlétaire et de styliste :

Je vis un homme de taille médiocre, à l'embonpoint élastique, agile et fermement planté sur de petites jambes de montagne, évidemment calculées pour porter leur homme aussi bien sur les rocs de l'explorateur phénicien que sur les tréteaux basculants du conférencier. L'impression première et immédiate est celle d'un vieux frère de la doctrine chrétienne, frère Potamien ou Junipère, qui aurait distribué les fruits de l'arbre de la science à trois ou quatre générations. Face glabre, au nez vitellien, légèrement empourpré et picoté de petites engrêlures qui tiennent le milieu entre le bourgeon de la fleur du pêcher et les bubelettes vermillonnes d'un pleurnichage chronique, — assez noblement posé, d'ailleurs, au-dessus d'une fine bouche d'aruspice narquois et dubitatif, comme un simulacre romain de la Victoire ailée et tranquille, au bord d'une route tumultueuse de la haute Asie, encombrée du trafic suspect de Babel ou de Chanaan [1]...

De 1877 à 1882, Léon Bloy vécut une aventure assez extraordinaire que ses biographes ont peu à peu éclaircie à l'aide des documents trouvés après sa mort et confrontés avec ce qu'il en raconte lui-même dans cette autobiographie déguisée qu'est *Le Désespéré*. C'est l'histoire de Véronique, de son vrai nom Marie-Anne Roulé, jeune femme de mauvaise vie (il est des noms prédestinés) que Léon Bloy aima et entreprit de convertir. M. Jacques Maritain, dont nous aurons à reparler plus loin, a publié les lettres retrouvées de Bloy à Véronique; elles sont, littérairement, sans valeur, mais émouvantes de candeur, de tendresse, de piété humble et de peine morale et matérielle :

Au spectacle de ce pauvre amour transi de misère qui se débat vers le ciel, écrit M. Jacques Maritain dans son introduction, comment le cœur humain ne reconnaîtrait-il pas la palpitation de sa douleur ? [2]

C'est en 1887 (Péguy a quatorze ans) que paraît le roman où Léon Bloy utilise les souvenirs de cette aventure. Nous y allons trouver quelques idées que Péguy reprendra plus tard, dans un autre style, dans un autre mouvement, mais dans le même état d'esprit, dans la même féconde inquiétude. M. Delaporte [3] les y a bien vues. Nous lui empruntons ces rapprochements.

Il y a d'abord l'attente impatiente, l'attente qui n'en peut plus, du règne de Dieu sur la terre :

Les misérables se tordent et meurent depuis deux mille ans devant

1. *Les propos d'un entrepreneur de démolitions*, Stock, édit.
2. *Lettres à Véronique*, Desclée de Brouwer et Cie, édit.
3. Jean Delaporte, *Connaissance de Péguy*, Plon, édit.

cette inexorable énigme de la promesse d'un règne de Dieu qu'il faut toujours demander et qui jamais n'arrive : Quand telles choses commenceront, est-il dit, sachez que votre Rédempteur est proche. Et combien de centaines de millions d'êtres humains ont enduré la vie et la mort sans avoir rien vu commencer ! Marchenoir considérait cette levée d'innombrables bras perpétuellement suppliants et perpétuellement inexaucés et il comprit que c'était là le plus énorme des miracles. Voilà dix-neuf siècles, pensa-t-il, que cela dure, cette demande sans réponse d'un Père qui règne *in terra* et qui délivre. Il faut que le genre humain soit terriblement constant pour ne s'être pas encore lassé et pour ne s'être pas assis dans la caverne de l'absolu désespoir !

Dans Péguy, nous retrouverons les mêmes accents. Jeanne s'affole devant le long silence de Dieu :

O mon Dieu, si seulement on voyait le commencement de votre règne; mais rien, jamais rien. Votre Fils est venu qui a tant souffert et il est mort, et rien, jamais rien...

Plus loin, Bloy constate l'anémie du christianisme (c'était en 1887) :

On est bien forcé d'avouer que c'est tout à fait fini, maintenant, le spiritualisme chrétien, puisque depuis trois siècles rien n'a pu restituer un semblant de verdeur à la souche calcinée des vieilles croyances. Quelques formules sentimentales donnent encore l'illusion de la vie, mais on est mort, en réalité, vraiment mort.

Péguy fera écho plus tard, dans sa *note conjointe* à ce dépérissement : l'ampleur de la doctrine, constatera-t-il, se dissimule derrière une morale tiède; le don total de vie s'amenuise en une « maigre exactitude ».

Rencontre plus importante : Péguy, dans sa *Note sur M. Bergson*, écrira :

Il y a un choix et une élection des péchés même : les natures qui sont bons pour le péché sont de la même nature, du même règne que ceux qui sont bons pour la grâce, et la grâce et le péché sont deux opérations du même royaume. Et, en dehors, il y a une immense tourbe qui, enfoncée dans le tout fait, n'est bonne ni pour le péché ni pour la grâce. Car le péché ensemble et la grâce sont deux opérations du salut, hermétiquement articulées l'une sur l'autre.

Et, dans *Clio* :

Où est-il dit que Dieu abandonne l'homme dans le péché ? Il le travaille au contraire, on pourrait presque dire que c'est là qu'il l'abandonne le moins.

Trente ans auparavant, Bloy avait écrit dans *Le Désespéré* :

> Un homme couvert de crimes est toujours intéressant. C'est une cible pour la Miséricorde... Il fait partie intégrante de la matière rachetable... Bien loin de rompre le plan divin, il le démontre au contraire, et le vérifie expérimentalement par l'ostentation de son effroyable misère... Mais l'innocent médiocre renverse tout.

Enfin, il n'est pas jusqu'au culte de l'espérance, si cher à Péguy, dont on pourrait prétendre qu'il se trouve amorcé dans *Le Désespéré* : en effet, constatant que le monde de son temps manquait terriblement de cette vertu et qu'il fallait de toute urgence la faire revivre, Bloy s'écrie :

> Tout ce qui a quelque qualité virile depuis une trentaine d'années se précipite éperdûment au désespoir; cela fait toute une littérature qui est véritablement une littérature de désespérés... Les vésicatoires philosophiques sont incapables à ressusciter un instant le souffle de l'espérance.

Dix ans après *Le Désespéré*, paraît le second roman de Léon Bloy, *La Femme pauvre.* Autobiographique comme le premier, il est plus dépouillé, moins coruscant, plus humain. Mais on y trouve le même feu intérieur, la même âpreté, ces grondements de colère et de vitupération contre la médiocrité et la tiédeur, que Bloy confondait du reste volontiers avec la modération et la modestie, qualités mineures dont un homme tourné de sa façon était excusable de ne savoir tenir compte.

Dans *La Femme pauvre*, on relève également des thèmes qui seront des thèmes « péguystes », ne serait-ce que cette invocation à Ève, faite par l'héroïne du roman, et qu'on serait en droit de considérer comme la source des longues implorations où Péguy exhalera seize ans plus tard sa ferveur : « O mère, ensevelie hors du premier jardin... » :

> Ma mère bien-aimée, qui avez été trompée par le serpent dans le Beau Jardin, je vous prie de me faire aimer la ressemblance de Dieu qui est en moi, afin que je ne sois pas trop malheureuse quand je me regarderai souffrir...
>
> Je sais bien, pauvre mère, qu'on ne vous aime pas beaucoup dans ce monde que votre curiosité a perdu, et je me désole en songeant que votre nom magnifique est si rarement invoqué.
>
> On oublie que vous avez dû porter à l'avance tous les repentirs de l'humanité et que c'est une chose épouvantable d'avoir tant d'enfants ingrats...

L'année 1897, qui est celle de la publication de *La Femme*

pauvre; est aussi celle où Péguy publie dans la *Revue socialiste* sa première *Jeanne d'Arc*. On trouve une allusion à Jeanne d'Arc dans le roman de Bloy :

Il a fallu mille ans de souffrances endurées pour que crût un jour la merveilleuse passiflore du moyen âge qui s'est appelée Jeanne d'Arc, après quoi le moyen âge pouvait bien mourir.

Il faudrait noter au passage cet amour commun de Bloy et de Péguy pour cette période de notre histoire :

Les mille ans du moyen âge, lit-on encore dans *La Femme pauvre*, ont été la durée du grand deuil chrétien... Nous autres, la canaille, nous sommes les fils de cette patience merveilleuse, et lorsque, après Luther et sa séquelle de raisonneurs, nous reniâmes les grands seigneurs du paradis qui avaient consolé nos pères, il était juste que nous fussions retranchés, comme des chiens, du banquet de poésie où furent conviées si longtemps les âmes simples. Car ces hommes d'oraison, ces ignorants, ces opprimés sans murmure que méprise notre suffisance, portaient dans leurs cœurs et dans leurs cerveaux la Jérusalem céleste. Ils traduisaient comme ils pouvaient leurs extases dans la pierre des cathédrales, dans les vitraux brûlants des chapelles, sur le vélin des livres d'heures, et tout notre effort, quand nous avons un peu de génie, c'est de remonter à cette source lumineuse...

Mais Léon Bloy ne s'est pas contenté de faire cette brève allusion à Jeanne d'Arc que nous signalons plus haut. En 1917, l'année de sa mort, paraissait sa *Jeanne d'Arc et l'Allemagne*, où il s'exprime avec tant de bonheur sur l'héroïne chère à Péguy :

La figure historique de la Pucelle ressemble à un vitrail d'Annonciation infiniment doux et pur que le temps et les barbares auraient respecté. C'est l'azur de France et la couleur de feu de son supplice, tamisée suavement autour de cette figure de martyre. Par l'effet d'une confusion sublime, elle paraît être à la fois l'ange annonciateur et la vierge très obéissante recevant humblement le glaive redoutable qui doit remplacer à l'avenir sa jolie quenouille de filandière. Elle ne comprend pas d'abord ce qui lui est demandé. Elle ne sait pas l'histoire de la France, elle ne sait pas la guerre ni les politiques affreuses. Elle ne sait rien, sinon que Dieu souffre dans son peuple et qu'il y a une grande pitié au royaume qu'il s'est choisi autrefois, dès le temps de sa Passion douloureuse, dans la nuit pascale, quand le coq se mit à chanter. Alors elle se lève tranquillement, résolument, comme une bonne fille de Dieu et, guidée par ses voix, devient aussitôt stratège invincible, conductrice des plus hauts princes et leur conseillère sans erreur. Quand elle a délivré la France, il ne lui manque pas d'être délivrée elle-même de sa mission et, parce qu'elle est du Saint-Esprit, cette autre délivrance plus glorieuse ne peut s'accomplir que par le feu, après les préliminaires horreurs du

procès le plus infâme qui ait épouvanté les hommes depuis le procès ineffable de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Et la suite de ce très beau passage mérite également d'être rappelée :

Le train du monde va toujours. Cheminement séculaire, immémorial des forts et des opprimés, des iniques et des innocents qu'ils écrasent, vers la fosse commune de l'éternité. L'histoire n'est qu'un cri de douleur dans tous les siècles. C'est comme s'il n'y avait pas eu de Rédemption. On serait tenté de le croire si, de loin en loin, n'apparaissaient pas des créatures merveilleuses qui semblent dire que la Toute-Puissance est captive pour un temps indéterminé, que la suprême Justice est provisoirement enchaînée et que les hommes de bonne volonté doivent faire crédit à leur Dieu. Créatures de consolation et d'espérance, préfiguratrices par leurs actions, d'une magnificence inimaginable que les Écritures ont annoncée...

En 1906, M. Jacques Maritain, converti par Léon Bloy, devenait son filleul et faisait réimprimer *Le Salut par les Juifs*, paru en 1892. C'est au vieux maître Payen, de Suresnes, qu'il confia cette réimpression, et il a rappelé que cet imprimeur fut l'initiateur en art typographique de Péguy.

M. Delaporte prétend que si Péguy n'aimait pas Léon Bloy, c'était surtout par blessure de cœur, l'ayant placé à l'origine de la rupture de son amitié avec M. Jacques Maritain. C'est aussi l'opinion de M. Stanislas Fumet, à qui Péguy aurait dit textuellement :

Léon Bloy m'a porté un coup que je ne peux pas oublier. Il m'a volé quelque chose de précieux. Il m'a volé un ami [4].

On sait que M. Maritain, devenu chrétien, aurait exigé de Péguy, devenu également chrétien, la démarche qui eût réintégré ce dernier dans le corps de l'Église : il y mit sans doute, suppose M. Delaporte, une logique trop rigoureuse et une ardeur moins patiente que la grâce elle-même. Péguy, de son côté, ne souffrait aucune contradiction (ni, pourrait-on ajouter, aucune pression) et « révoqua » leur amitié. Mais, malgré des thèmes communs, malgré une commune expérience de la misère et une égale angoisse du salut, il faut bien dire que Péguy et Bloy restaient moralement loin l'un de l'autre :

Léon Bloy clame dans la solitude, dit très justement M. Delaporte, sa soif d'absolu et rend témoignage à cette misère de l'homme qui fuse en joie ignée : son verbe à la déclamation tourmentée et tourmentante appelle à l'unique vocation de sainteté.

4. Stanislas Fumet, *Hommage à Péguy*, N.R.F., 1929.

En annonçant inlassablement la vengeance divine au lieu de la grâce, Bloy ne pouvait être compris de Péguy qui chantait la confiance au patronage des saints. Dans les *Lettres et Entretiens*[5], ne nous montre-t-on pas Péguy traitant, à ce sujet, Bloy de « vieil idiot » ? Et M. Stanislas Fumet ne l'a-t-il pas entendu traiter Bloy de *pornographe*, en même temps d'ailleurs que Barbey d'Aurevilly et que Huysmans ?

En tout cas, c'est un fait que Péguy n'a jamais répondu à la belle lettre que Bloy, après une lecture de *Jean Coste*, lui écrivit en cette même année 1906 et qu'on trouve reproduite dans *L'invendable* :

Monsieur, vous ne me connaissez pas et nous sommes si loin l'un de l'autre que je ne sais comment une velléité de ne plus m'ignorer pourrait naître en vous. Cependant un de vos amis... (il s'agit sans nul doute de M. Maritain, qui depuis un an fréquentait Léon Bloy et devait quelques mois plus tard devenir son filleul, et on a le droit de se demander si ce n'est pas M. Maritain qui a insisté auprès de Bloy pour qu'il écrivît cette lettre et fît ainsi une avance à Péguy : mouvement qui n'est pas dans la nature de Bloy)... m'a fait lire votre étude sur Jean Coste et je serais forcé de me vomir moi-même si je ne vous félicitais pas. A notre époque d'automobilisme et de crétinisme à outrance, c'est éblouissant de rencontrer au coin d'une brochure un démonstrateur si méthodique, un dialecticien de précision si impeccable, et en même temps, ô prodige ! une âme si jeune, un talent si pathétique ! Cet endroit : « La misère est une grandeur... » m'a donné la commotion d'un rajeunissement de Pascal. Il y en a d'autres, la page 23 par exemple : « Le misérable est dans sa misère... », dont nul autre contemporain, je crois, n'eût été capable.

Vieux captif de la misère, n'ayant pas, à soixante ans, réussi à m'évader, mais tout de même cramponné encore à l'*espérance* (c'est Bloy qui souligne), je vous remercie d'avoir sans me connaître pris la peine d'écrire pour moi cette remarquable page.

On peut regretter que Péguy n'ait pas jugé bon de répondre à cette main tendue. Mais l'amitié de deux personnalités aussi fortes, aussi entières, aurait-elle pu durer ?

*
* *

C'est en 1909 que Bloy dira à son tour ce qu'il a sur le cœur au sujet de la misère et de la pauvreté. Il appelle l'argent *le sang du pauvre*, et c'est le titre de son livre. Il dit de l'argent qu'il est plus formidable que la prière et plus conquérant que l'in-

5. Charles Péguy, *Lettres et Entretiens*, Cahiers de la Quinzaine, 1927.

cendie puisqu'il en a fallu si peu pour acheter la seconde Personne divine. C'est ce qui fait également le scandale de Péguy :

Il y a quelqu'un, écrit-il, qui a sur soi la malédiction de Jésus et qui se promène en vainqueur sur tous les chemins du monde... Pour la première fois, l'argent est maître sans limitation ni mesure; pour la première fois, l'argent est seul en face de l'esprit, seul en face de Dieu.

Mais Bloy, avec son tempérament agressif et son impatience des nuances et des subtilités, n'y va pas, suivant son habitude, par quatre chemins :

Le riche, affirme-t-il, est une brute inexorable qu'on est forcé d'arrêter avec une faux ou un paquet de mitraille dans le ventre.

A côté de cette véhémence, Bloy sait exprimer sa foi amoureuse, sa dévotion de cœur exclusive et jalouse en des prières étrangement émouvantes, en des méditations pénétrantes :

... Je vais communier. Le prêtre a prononcé les paroles terribles que la piété charnelle dit *consolantes : Domine, non sum dignus*... Jésus va venir et je n'ai qu'une minute pour me préparer à le recevoir. Dans une minute, il sera « sous mon toit ». Je ne me souviens pas d'avoir balayé cette demeure où il va pénétrer comme un roi ou comme un voleur, car je ne sais que penser de cette visite. L'ai-je même jamais balayée, ma demeure d'impudicité et de carnage ?

J'y jette un regard, un pauvre regard d'épouvante, et je la vois pleine de poussière et pleine d'ordures...

Je n'ose regarder dans les coins sombres. Aux endroits les moins obscurs, j'aperçois d'horribles taches.

Mes murs sont pleins de vermine et tout ruisselants de gouttes froides qui me font penser aux larmes de tant de malheureux qui m'implorèrent en vain...

Nous sommes évidemment loin du célèbre thème péguyste :

Je comprends très bien, dit Dieu, qu'on fasse son examen de conscience. C'est un excellent exercice. Il ne faut pas en abuser... Ne dressez point ces comptes et ces nomenclatures. C'est beaucoup d'orgueil. C'est aussi beaucoup de tracasseries...

Comme nous l'entendions dire un jour à une dame : Péguy est plus « arrangeant ».

On a reproché à Léon Bloy d'avoir été un cynique « tapeur », alors que Péguy était tellement réservé sur ce chapitre, ne parlant jamais qu'avec une extrême discrétion de ses gênes pécuniaires. Ah! nous sommes ici devant le péché irrémissible : Bloy demandait de l'argent à ses amis, à ses admirateurs, à ses confrères.

Et quand ils s'étaient exécutés, il négligeait de les en remercier, préférant les en féliciter. Il trouvait d'une injustice énorme d'être obligé de mendier pour vivre et faire vivre sa famille, après avoir dilapidé, pour tous, les trésors de sa pensée, de son art, de son inspiration. Il considérait, suivant le mot amusant de M. René Salomé, les refus d'aumônes comme de révoltants sacrilèges. Le code de l'honneur bourgeois, universellement adopté et entretenu, lui semblait particulièrement odieux, qui enjoint au pauvre de se taire et d'accepter chrétiennement sa gêne et ses difficultés. Elle était véritable, la pauvreté de Léon Bloy. Nous avons à son sujet le témoignage irréfutable de M. Jacques Maritain [6] et Mme Raïssa Maritain fait écho aux sentiments de son mari dans son livre édité à New-York en 1941 [7].

Vers la fin de sa vie, Bloy était parvenu à d'un peu moins pénibles conditions d'existence. Il le reconnaissait volontiers devant ses amis, en ajoutant (c'est M. René Martineau qui nous le rapporte) : « Ah! je puis voir venir quelques années sans souffrances : j'ai payé depuis longtemps! » Et il répétait plusieurs fois : « Ah! oui, j'ai payé! »

Ce fut le 3 novembre 1917 qu'il mourut à Bourg-la-Reine, dans la maison de la rue André-Theuriet, d'où trois ans auparavant Péguy, qui l'habitait depuis 1913, était parti pour l'armée et la mort. Comme Bloy, Péguy pensait à l'au-delà :

Nous connaissons seulement, dit encore M. Delaporte, dont le livre nous est décidément bien utile, nous connaissons seulement l'intention de ce *Propre de l'espérance*, qui eût été le mystère du ciel, auquel Péguy travailla en 1912. Il venait de lire *La Divine Comédie*. Ce que je vois, dit-il alors à M. Halévy, sera bien différent. Dans le paradis tel que je le montrerai, il n'y aura pas seulement des âmes, il y aura des choses. Tout ce qui existe et qui est réussi. Les cathédrales, par exemple, Notre-Dame, Chartres, je les y mettrai.

Et M. René Johannet, faisant écho à la même conversation, rapporte encore ce mot :

Dante, ce n'est pas cela; c'est trop en l'air; le paradis, c'est une terre transfigurée avec des champs, des maisons, des églises, des cathédrales.

« Péguy peuple son ciel comme les imagiers des cathédrales disposent dans la maison de Dieu les saisons, les hommes et les bêtes, les travaux et les vertus. Ainsi la terre, l'effort humain, tout ce qui était au temps de l'incarnation revêtu d'une grâce secrète se retrouvera sauvé. Sauvé de cette lèpre qui se collait à tout,

6. Cf. sa préface aux *Lettres à ses filleuls*, Stock, édit., 1928.
7. Raïssa Maritain, *Les grandes amitiés*.

sauvé du vieillissement et de la mort : délivré du mal. » Et Péguy fait dire à Dieu :

Mon paradis est tout ce qu'il y a de plus simple... A quoi peut-on bien jouer avec une palme et des couronnes de martyr ? Je pense qu'ils jouent au cerceau, dit Dieu.

Le paradis de Léon Bloy n'a pas cette simplicité, on s'y attend. L'auteur de *Celle qui pleure* émet l'hypothèse grandiose d'une ascension éternelle, ascension sans fin dans la foi, dans l'espérance, dans l'amour :

Contradiction ineffable ! s'exclame-t-il, on croira de plus en plus, sachant qu'on ne comprendra jamais. On espérera de plus en plus, assuré de ne jamais atteindre. On aimera de plus en plus ce qui ne peut jamais être possédé. Ouragan théologal sans fin ni trêve que l'Église, parlant à des hommes, est forcée de nommer *Requies aeterna !* ....

La foule déchaînée des saints est comparable à une immense armée de tempêtes, se ruant à Dieu avec une véhémence capable de déraciner les nébuleuses, et cela pendant toute l'éternité... *Requiem aeternam, dona eis, Domine*, c'est-à-dire : donnez à ces âmes, Seigneur, d'entrer dans la bataille infinie où chacune d'elles, comme une cataracte retournée, vous assiégera éternellement. Mais dans cette ascension universelle, que deviendront les médiocres, les pauvres hommes qui, n'ayant rien fait pour Dieu en ce monde, auront été néanmoins sauvés par l'effet d'une rencontre ineffable de la justice et de la gloire ? Que deviendront ceux qui, ayant aimé les belles choses de la terre, la poésie, l'art, la guerre, la volupté même, se trouveront tout à coup face à face avec l'Absolu, n'ayant rien préparé pour leur passage, mais sauvés quand même, les mains vides ?... Car plus d'un poète s'étonnera d'avoir été, à son insu, tellement l'ami de Dieu. La vérité infiniment probable, c'est que les uns et les autres prendront d'eux-mêmes l'étage qui leur convient avec un discernement admirable... Et tous monteront ensemble, comme une tempête sans accalmie, la tempête bienheureuse de l'interminable fin des fins, une assomption de cataractes d'amour.

On voit que la dame dont nous avons parlé plus haut avait raison en prétendant que Péguy était plus « arrangeant ». Mais, quelle que soit cette opposition de vision, cette différence de pré-vision, on peut espérer que les âmes de ces deux poètes, de ces deux *voyants*, Léon Bloy et Charles Péguy, qui chacun de son côté, parlèrent souvent des mêmes choses dans un langage différent, se sont enfin rencontrées dans le paradis, le véritable, l'authentique, qui était l'objet de leur désir le plus fervent.

PIERRE ARROU.

UNE SOMME DE POESIE

Ce titre est grand, que le poète a choisi pour couronne de son œuvre, mais il n'est pas usurpé.

Notre époque est fertile en talents poétiques, mais il y en a trop qui se contentent d'être les rejetons des grands arbres de la forêt. Au contraire, avec l'œuvre de Patrice de la Tour du Pin, c'est vraiment un nouvel univers poétique qui apparaît.

Nous connaissions déjà quelques parcelles de son domaine, mais les voici plus lumineuses encore maintenant qu'elles sont réunies à beaucoup d'autres, et que l'on peut ainsi apercevoir toute l'immensité de l'horizon et la multiple richesse du paysage. C'est comme un vaste remembrement des terres du songe.

Le mot de songe ici, ne doit pas prêter à équivoque. Il n'est point question dans cette somme d'un songe absurde ou extra-humain; si parfois certaines pages font songer à Henri Michaux : celles sur ces étranges créatures qui sont à la fois des oiseaux et des anges, quel abîme sépare les deux poètes ! L'hémisphère nocturne, agressif, cauchemardeux et même démoniaque de Michaux est aux antipodes de cet hémisphère où La Tour du Pin habite et où règne une douce lumière et l'on ne sait quel effluve angélique.

Plus encore. Le songe de la *Somme Poétique* n'est point détaché du réel. Il est en communion constante avec la réalité coutumière : à la fois celle des paysages de Bretagne et celle de la vie de veille de la conscience. Si le songe s'y mêle sans cesse et enveloppe tout, ce n'est pas pour y ajouter une obscurité superfétatoire, par quelque manie d'hermétisme, c'est par un mouvement naturel de l'âme du poète. Celle-ci ne peut se satisfaire de la lumière desséchante du naturalisme et de l'intellectualisme, elle atteint à ce don de double-vue qui lui fait retrouver le sens intime de toutes choses; elle pénètre à l'intérieur de l'âme des objets et de la conscience pour les fondre en une vision unique et nous en restituer l'harmonie primitive.

C'est tout un monde de fleurs, de forêts, d'oiseaux, d'îles, de plages et de mers. Ce monde est tout semblable au nôtre par ses éléments, mais leurs rapports sont changés, ils ne sont plus séparés, mais fondus avec nous-mêmes. Il semble qu'on célèbre à tout instant les fiançailles de l'âme et de la terre.

Il y a là un seul cycle de légendes que rassemble une profonde unité de climat, mais qui échappe à la monotonie par l'extrême variété des formes poétiques : petits et longs poèmes, lettres intimes, soliloques, comédies brèves, petits drames, robinsonnades, fragments d'une nouvelle Genèse, ébauches d'histoire naturelle.

Symphonie merveilleuse, où des rayons d'or pâle traversent une légère brume cimmérienne. Des perce-neige éclosent, des éclairs d'eau jaillissent, des « milliers de rumeurs ensevelies et chaudes » circulent dans les profondeurs de l'âme et de l'espace terrestre. Des anges voilés montent de la mer. Tout est signe ici; non pas hiéroglyphe hautain, mais tendre signe comme la main blanche d'une petite fille désignant la venue de l'aube. Car c'est l'aube de l'âme qui se lève.

Il est trop tôt pour prétendre analyser le contenu d'ailleurs inépuisable d'un tel monde, et même pour en dresser simplement la carte. Il faut seulement y entrer, errer à travers ses sentiers afin de goûter à travers lui la présence des mystères du ciel et de la terre qu'il manifeste. Afin d'en donner une première idée, citons au hasard, en désespoir de cause devant sa richesse, cet émouvant passage :

Je suis seul dans le poème, entouré de quatre côtés
Par les frontières du poème, tel un captif
Qui se recueillerait...
J'affleure sur les eaux comme émergent les îles,
Je projette mes bras en longues péninsules
Et le plan de mon lac s'abaisse tout autour;
C'est un observatoire étonnant qui domine
Une étendue courue par tous mes courants d'âme,
Par les anges du large et leurs annonciations!
Je suis captif, mais mon âme est à l'air libre,
Un feu couvert, mais des êtres de feu me sillonnent;
Et je marque leur nombre et leur phosphorescence,
Leur race et leur vitesse de croisière, et le temps
Qu'ils prennent pour aller d'un horizon à l'autre...
Il est certainement passé plusieurs milliers d'anges cette nuit
sur Undeneur (p. 143).

Tout de suite l'on est saisi par la beauté visible de cette poésie, mais il faut la méditer pour pénétrer dans ses abîmes secrets.

De toute évidence, cette beauté est liée de près à la symbolique des eaux, de la lumière et des oiseaux, mais cette symbolique est renouvelée de fond en comble par l'emploi très personnel qu'en fait le poète. Et c'est là ce qui garantit l'authenticité de son inspiration et sa puissance de création.

Oui, c'est vraiment un triomphe de l'âme française par où celle-ci puise dans son propre fonds un mystère poétique qui ne le cède en rien aux autres en puissance et en beauté.

Devant cette poésie étrange et si humide du parfum de la terre, on songe naturellement à Rilke. Parfois aussi, ces paysages dessinés avec une telle délicatesse de traits évoquent les peintures si aériennes et enveloppées d'une brume exquise qu'on rencontre chez les peintres chinois. Il n'y a cependant nul exotisme chez La Tour du Pin. Si des poètes et des artistes étrangers peuvent avoir quelque parenté spirituelle avec lui, c'est simplement parce que tous ont atteint un semblable idéal d'harmonie : à la fois naturelle et spirituelle, limpide et mystérieuse.

La *Somme Poétique* réalise ce merveilleux équilibre entre l'âme celtique et l'esprit latin, entre le songe et la raison qui est l'idéal et la mission propres de la culture française. Elle nous apporte en plein vingtième siècle quelque chose comme un Ramayana occidental, un Véda celtique. Elle se rattache de tout près aux cycles des légendes celtiques et de celles du moyen âge, à Nerval, Maurice de Guérin, Alain Fournier...

A quel point le français est une langue poétique on peut s'en convaincre en découvrant toutes les ressources musicales que La Tour du Pin en tire. Tous les noms propres de nos villages sont saisis eux-mêmes et contribuent à ce blason de la campagne française que le poète évoque quand il aperçoit :

Le charbonnier dans les Martinières,
Les grues qui passent sur Bichereau,
Les vaches au clos de la Boulinière,
Le vol de pies du Pommier-au-Prévôt,
Le chien bavard du tournant de Ferrières,
La buse blanche au-dessus de Charreaux,
Le laitier de l'aube dans sa carriole,
Le cantonnier des fossés bourbeux,
La gardeuse d'oies dans la Pièce Molle,
Les démarieurs du Buisson-Pouilleux,
La Sœur discrète à la vitre d'école,
Le forgeron qui sort de son feu (p. 183).

Il faudrait insister sans doute surtout sur la signification spirituelle de cette œuvre, mais ce serait une trop longue histoire. On sait combien les psaumes sont beaux et convaincants. Mais toute l'œuvre aussi recèle une signification mystique et peut-être, pour la découvrir, ne pourrait-on mieux faire que la relire en suivant l'indication que Patrice de La Tour du Pin donne lui-même par cette admirable sentence :

Tout homme est une histoire sacrée (p. 195).

Il est frappant de remarquer à ce sujet qu'une si grande perspective dans la pensée de ce poète ne l'empêche point de s'exprimer avec une douce discrétion. Il ne se croit point obligé de proférer des imprécations d'une voix de stentor.

Cependant, ce n'est que poésie, diront les esprits pressés. Ils seront peut-être même tentés d'y voir quelque chose de suranné, à cause de ce climat de douceur et de songe. Il est vrai qu'il surprend quelque peu à notre époque d'avions et de bombes atomiques. Mais déjà les premiers avions sont démodés et risibles, tandis que les fleurs et les oiseaux sont inaltérablement beaux et jeunes. D'aucuns auront plus d'admiration pour la bombe atomique et penseront qu'elle ne se démodera pas. Qu'ils prennent garde qu'elle ne les rende pas eux-mêmes surannés ou plutôt tout à fait nébuleux. Réjouissons-nous au contraire qu'il y ait encore sur terre des hommes qui songent à autre chose. Puisse leur poésie douce mais virile être l'aube d'une période nouvelle où la vie s'apaise quelque peu et s'ennoblisse.

Michel Carrouges.

A TRAVERS LES REVUES

Il est difficile de rendre compte en quelques lignes d'une revue comme la revue *Critique*, à cause de la richesse de son contenu.

Critique est une revue, parue pour la première fois en juin 1946, dont l'originalité la plus apparente est de ne donner que des recensions d'ouvrages. Elle n'a cependant rien de commun avec un simple catalogue. Elle choisit un petit nombre d'ouvrages et elle s'impose assez souvent un examen approfondi, en sorte qu'elle tend chaque fois à instituer un véritable débat dans l'esprit du lecteur. D'autre part, le choix des ouvrages qui touche à tous les domaines tend à mettre en relief les courants essentiels de la pensée contemporaine.

Les articles, y est-il dit, n'engagent que leurs auteurs. C'est le principe en quelque sorte de la non-solidarité ministérielle. De fait, le recrutement des collaborateurs de la revue est assez large puisque, à côté de Georges Bataille, on relève des noms comme ceux d'Alexandre Koyré et d'Albert-Marie Schmidt. Cependant, les amis du premier, anciens surréalistes, parasurréalistes et participants du Collège de Sociologie et de la revue *La Critique sociale* semblent bien former le cœur de la revue et lui imprimer une certaine orientation d'ensemble.

Dans le numéro 1, Bataille s'attaque au problème de la « morale » de Henri Miller, cet auteur américain contre lequel des poursuites sont actuellement intentées.

« Ce « monstre d'immoralité », nous assure Bataille, est aussi un saint, et son intelligence en courant d'air, qui parfois s'ouvre à de bien molles vérités, atteint souvent avec une brusquerie d'éclair les secrets les mieux dérobés. »

Drôle de saint ! dira-t-on. Certes. Mais ne passons pas trop vite. Bataille cite d'ailleurs tels passages singuliers où Miller prétend éprouver un état de grâce, un autre où il se croit devenu Dieu. Il cite encore Miller déclarant que « si quelqu'un avait le moindre sentiment de mystère au sujet des phénomènes que l'on étiquette « obscène », le monde s'ouvrirait en deux. »

Il y a toujours une certaine place pour la mystification dans de telles attitudes, mais il n'y faut pas tout réduire, ne serait-ce que parce qu'il s'agit assez souvent d'une automystification, ce qui est tout différent, et aussi parce qu'il y a là quelque chose de beaucoup plus profond.

Certes, l'apologie millérienne de l'obscénité est moralement une monstruosité; elle a même par ailleurs un côté risible pour la plupart des hommes faits, mais il serait tout à fait erroné de la rejeter comme une répugnante ineptie. Le point de vue juridique et terre à terre de la morale bourgeoise est incapable de comprendre ce qui se cache de sombres vérités sous la mythologie millérienne. Pour le saisir, il faut se placer du point de vue le plus élevé de la spiritualité religieuse. A-t-on oublié la Bible ? Est-ce la première fois que l'homme s'imagine trouver dans la connaissance du mal le moyen d'égaler Dieu ? Ne nous souvient-il plus de la tragédie de nos premiers parents ? Vu des cimes de l'abstraction métaphysique, le mal

n'est peut-être qu'une lacune et une privation, mais, dans l'expérience humaine, le mal apparaît comme une expérience positive et même révélatrice. Bien loin de vouloir l'escamoter grâce à une théorie comme celle du verre d'eau, Bataille et Miller conservent le sens du péché, en quelque façon, si irrationnel que ce soit, et ce qu'ils exposent, c'est une véritable mystique noire, une délectation du mal.

En dépit de l'abjection de tant de pages de Miller, ou plutôt à cause d'elles, il est touchant de lire sous sa plume (dans un article reproduit par le numéro 55 de *Fontaine*) cette phrase : « C'est là seulement où la stricte discipline corporelle est observée, en vue de l'union ou de la communion avec Dieu, que le sujet de la sexualité est regardé en face. Bien entendu, ceux qui trouvèrent l'émancipation en suivant cette voie, non seulement sont libérés de la tyrannie de la sexualité, mais de toutes les autres tyrannies de la chair. »

Le malheur est qu'il considère un tel idéal comme impossible pour la plupart des hommes et qu'il se rejette alors à fond vers l'expérience du mal.

On trouvera dans le même numéro une autre étude de Bataille sur le remarquable ouvrage de Monnerot : *Les faits sociaux ne sont pas des choses*. Par contre, l'étude de Pierre Prévost sur le livre essentiel de René Guénon : *Le règne de la quantité et les signes des temps* n'en signale que les faiblesses et en laisse disparaître toute la valeur au sujet de la signification des symboles cosmiques et de la façon dont l'homme s'est enfermé dans le cosmos matériel à notre époque

Dans le numéro 2, nous détacherons surtout deux études sur l'occultisme. L'une de Koyré, à propos du livre d'Auguste Viatte sur *Victor Hugo et les illuminés de son temps*. Il était important en effet de souligner tout ce que Hugo doit aux illuminés qui furent ses contemporains et il était excellent de rappeler aussi ce que Hugo devait d'abord aux occultistes qui le précédèrent, ce dont traita naguère un livre très révélateur de Denys Saurat sur *La religion de Victor Hugo*. Il était juste aussi de marquer tout ce qu'il y a évidemment de puéril dans bon nombre d'élucubrations de ces illuminés, mais ramener la poésie dans son ensemble à la pensée primitive, entendue au sens d'une sous-pensée, paraît bien relever d'un simple préjugé rationaliste dont on devrait maintenant être délivré.

D'autre part, Albert-Marie Schmidt, à propos d'un livre suisse, attire fort heureusement l'attention sur Paracelse dont il signale — et ce trait est édifiant à lui seul — qu'il a exercé de 1550 à 1600 une influence magistrale sur la littérature, sur la philosophie et la médecine françaises.

Il est regrettable, par contre, que dans son article sur Breton, Bataille demeure trop flou.

Dans le numéro 3-4, Bataille analyse en revanche avec une extrême lucidité les prestiges et les techniques de la poésie de Prévert. Il arrive même à dégager d'une façon remarquablement lucide à travers cet examen le pouvoir explosif de toute poésie. Il la définit comme sortie de soi, comme rupture avec le paisible et le mesurable. Elle est, dit-il, un cri qui donne à voir, selon l'expression d'Eluard, elle est le cri de ce qui en nous ne peut être réduit, qui en nous est plus fort que nous, elle porte au rouge la réalité immédiate. Il fait très bien sentir comment elle est liée à la fois avec cette réalité la plus actuelle et la plus tangible et avec la part la plus indomptable et la plus mystérieuse de l'esprit humain.

On trouvera aussi dans ce numéro d'intéressantes remarques, bien que critiquables, de Maquet sur Melville et une biographie de Robert

Desnos. A la fin, Bataille revient une fois encore sur Miller et cite ce passage bien caractéristique :

« La violence, en parole ou en action, est une sorte de prière inversée... Dans ce processus vient « la nuit obscure de l'âme... »

Blanchot, dans le numéro 5, apporte, à propos des poèmes de René Char, une analyse pénétrante de la poésie qui complète efficacement celle de Bataille sur Prévert.

« L'image dans le poème, écrit-il notamment, n'est pas la désignation d'une chose, mais l'appropriation de cette chose, la manière dont s'accomplit sa possession ou sa destruction, le moyen trouvé par le poète pour vivre avec elle, sur elle et contre elle, pour venir à son contact substantiel et matériel et la toucher dans une unité de sympathie ou une unité de dégoût. L'image est d'abord une image, en ce qu'elle est l'absence de ce qu'elle nous donne, en ceci encore que ce qu'elle nous fait atteindre se donne à nous comme la présence d'une absence et, par là, appelle en nous le mouvement le plus vif pour le posséder. Mais, en même temps, l'image poétique, par cette absence même de la chose, prétend nous restituer le fond de sa présence, non pas sa forme qui est ce qu'on voit, mais le dessous qui est ce qu'on pénètre, sa réalité de terre, sa « matière-émotion ». Et il va de soi que, dans cette présence nouvelle, la chose perd son individualité d'objet fermé par l'usage, elle tend à se métamorphoser en tout autre chose et en toutes choses, de sorte que l'image première est, elle aussi, conduite à changer et, enracinée dans le cycle des métamorphoses, devient sans cesse un pouvoir plus complexe et plus fort de transformer le monde en un tout par l'appropriation du désir. »

Ceci suffit déjà à ruiner toutes les conceptions classiques de la poésie, mais citons encore ce passage final qui montre bien quelle est la signification paramystique de la poésie moderne :

« L'image n'est ni un ornement, ni un détail du poème, ni un produit quelconque de la sensibilité d'un homme : elle est le poème manifesté à partir des choses, le mouvement des choses et des êtres cherchant à unir la lourdeur du fond de la terre et la transparence fulgurante, la ligne de vol et la stabilité d'une stature immuablement dressée... Du poème naît le poète. Il naît en nous et en avant de nous, comme notre propre avenir, comme l'inespéré qui nous tourmente et nous fascine. »

Un peu plus loin, Pierre Klossowski, commentant un livre de Romano Guardini, esquisse une exégèse délicate et approfondie de Rilke, il en fait nettement ressortir le panthéisme quand il écrit :

« Pour Rilke, comme pour Nietzsche, l'existence n'est que *simple donnée*, avec les êtres et les choses. Mais *Dieu*, l'*au-delà*, l'*éternité*, l'*âme*, loin d'être des termes vides de contenu, sont autant de réalités, de révélations inhérentes au monde. Cela au sens où le poète l'a écrit lui-même : « Tous les attributs de Dieu lui sont enlevés, à lui qui n'est plus dicible, pour être restitués à la création, à l'amour et à « la mort. »

Il n'est pas possible d'analyser toute l'étude, mais il faut au moins insister sur l'importance des images :

« Les images seraient à la fois condition préalable et contenu même de l'accomplissement vital, conditionnant le fait de vivre authentiquement et assurant l'épanouissement normal de la vie... L'élégie rilkienne évoque ainsi un *agir en image*. C'était l'image qui unissait la chose et le mot, qui ordonnait les profondeurs de l'affectivité comme aussi les structures du monde extérieur » (aux époques d'avant l'industrialisation).

« Là enfin s'opère l'ultime métamorphose des choses, non pas seulement au sens lyrique, mais, dit Guardini, absolument *réel* : là, trouvant un nouveau mode de l'être, l'univers connaît aussi une métamorphose de sa structure. »

Ces citations sont trop écourtées pour que l'on puisse saisir toute la portée de telles déclarations, mais l'on pourra tout au moins remarquer quelles convergences elles ont avec le dernier passage de Blanchot que nous avons rappelé.

Sous le titre : *Faut-il écrire une histoire du goût?* D. H. Kahnweiler a écrit ensuite un essai d'un vif intérêt sur la question esthétique, à propos d'une anthologie anglaise d'écrits d'artistes sur l'art. Il jette par là une lumière toute nouvelle sur la nature de l'évolution de l'art.

Nous devons nous arrêter, bien qu'étant loin d'avoir épuisé les sujets. Il aurait fallu parler longuement, par exemple, des articles de Kojève à propos de Hegel et de Koyré sur Heidegger.

Dans le numéro 55 de *Fontaine*, on pourra lire un beau poème d'André Frénaud, une délicieuse lettre humoristique du regretté Max Jacob, ainsi qu'une importante étude de Boris de Schloezer sur l'expression musicale.

Dans *Poésie 46*, de beaux poèmes de Lorca.

Revenant encore sur Rilke, nous devons signaler dans le numéro de novembre d'*Hommes et mondes* une émouvante confession d'une amie de ce poète, qui signe mystérieusement Benvenuta.

De Belgique, la *Revue Nouvelle* nous arrive avec un beau fragment d'une étude de Daniel-Rops sur saint Paul. Hubert Colleye y consacre aussi très utilement un article sur le très grand et trop peu connu poète anglais, Francis Thompson.

Quant aux *Cahiers du Sud*, ils ont publié un volumineux numéro d'hommages à « Valéry vivant ». Outre les articles que le genre requiert, on y peut goûter quelques inédits de Valéry, des portraits du poète et de sa famille, ainsi que les notes du Ministère de la Guerre sur l'auteur de la *Jeune Parque*.

Dans la *Revue Internationale* d'octobre, quelques poèmes d'Henri Michaux sont suivis de trois études où C. E. Magny, René Bertelé et Martin Roux s'efforcent de jeter quelque lumière sur l'étrange mythologie de ce poète dont la valeur s'affirme de plus en plus; ils se trouvent amenés à la situer non sans justesse dans une ligne qui prolongerait Swift et Bosch. Et ils insistent, contrairement à Gide, non sur sa gratuité, mais sur sa signification humaine et contemporaine. Appréciation qui est à rapprocher de celle de Bataille sur Prévert. Notons en terminant que ces rapprochements que nous avons été amenés à faire à deux reprises pour des écrivains qui ne se sont pas concertés, montrent que la poésie moderne est bien loin en effet d'être aussi gratuite et arbitraire qu'on le croit encore avec ténacité dans trop de milieux.

MICHEL CARROUGES.

ERRATUM

Dans les Poèmes de Jacques François parus dans le numéro de novembre, une erreur typographique a fait imprimer page 134, 10e vers :

« ... le sacre de ses psaumes », c'est « le sacre de ses paumes » qu'il faut lire.

LIVRES

Louis Halphen, membre de l'Institut : *Introduction à l'Histoire.* Paris, 1946. In-16.

Dans cet ouvrage, qui n'est petit que par le format et les dimensions, M. Halphen nous incite à réfléchir sur la méthode et les possibilités de l'histoire. En un temps où d'excellents esprits ont mené avec éclat le procès des études historiques, — tandis que, par ailleurs, tant de pseudo-historiens se mêlaient d'écrire des livres qu'un grand public, médiocrement averti, quoique de bonne foi, tenait pour historiques, — il était bon qu'intervînt un maître de l'autorité de M. Halphen, auquel on doit non seulement une œuvre personnelle considérable, mais l'achèvement de grandes collections, qu'il a dirigées avec un soin et un succès au-dessus de l'éloge.

M. Halphen est convaincu de la nécessité de l'histoire; il est convaincu de son caractère scientifique. Et ces deux points sont pour lui complémentaires.

L'histoire est une science; et il refuse de rouvrir le débat, qu'il déclare absurde, entre l'histoire-science et l'histoire-art. Elle est une science d'observation, mais s'appliquant à une matière particulièrement complexe, diverse, et dont on ne peut reproduire les phénomènes, elle est plus qu'une autre obligée de tenir compte d'un entrecroisement d'influences qui rendent particulièrement malaisé l'établissement de conclusions fermes.

Dire que l'établissement de conclusions fermes est malaisé ne signifie nullement que l'historien doive se défendre de conclure. On sent très bien, à lire M. Halphen, que c'est à son aptitude à conclure d'une manière valable, équilibrée, nuancée et humaine, qu'il reconnaît le véritable historien. Et nous lui savons grand gré de l'avoir dit avec tant de netteté et tant de force démonstrative, et d'avoir montré si clairement ce qu'était le cheminement du savant depuis le moment où il rassemble les matériaux, tire parti des témoignages, jusqu'à l'heure où il arrête la forme qu'il donnera à son exposé.

Car conclure sur les faits, ce n'est point moraliser à propos des événements : c'est établir entre eux la liaison, la coordination qui mettra chacun, autant que possible, à sa véritable place et dans son véritable éclairage, qui déroulera devant l'intelligence du lecteur l'image la plus fidèle de la réalité. Quant à tirer de prétendues leçons de cette analyse, M. Halphen, dans un chapitre où la noblesse de la pensée s'allie à la justesse du ton, montre combien ce serait fausser le sens même de l'effort accompli. A quels excès, à quelle caricature de vérité peut mener cette manière de comprendre l'histoire, nous l'avons vu récemment. Dans une formule qui semble résumer les maximes de notre école historique moderne, M. Halphen écrit :

« On ne forme pas des esprits à l'école du mensonge, et un peuple qui en serait réduit à travestir son passé pour soutenir le civisme des siens serait bien près de la ruine... Si, sur le plan moral, l'histoire a des leçons à nous donner, ce sont des leçons de sincérité et de droiture. »

Il était impossible de mieux nous initier à ce culte du vrai, où se rencontrent aujourd'hui — il faut le dire à leur honneur — les chercheurs français de toutes tendances.

A. Latreille.

Michel Seuphor : *Tout dire.* Pensées. Éditions du Pavois, 1945. Un vol. de 300 p. 105 fr.

Ces « Quatre cahiers pour le bon souvenir et la mémoire essentielle », ces « Bribes » et ces « Esquisses pour un portrait spirituel de Van Gogh » sont un délicieux recueil d'observations. Et comme l'auteur est l'ennemi du jargon, il les présente sous forme d'aphorismes clairs et simples. Je me retiens d'en

citer, tout le livre y passerait. Car « je ne connais pas de plus grande jouissance à la fois littéraire et spirituelle que de rencontrer une pensée ramassée simplement en une seule phrase, en quelques mots exacts, bien ponctués, à perspective multiple ». N'ai-je pas raison ? Eh bien ! cet aphorisme est de Michel Seuphor. Il dit encore : « Un aphorisme peut être une œuvre. » Lisez son livre, vous en serez persuadés.

André Lafons.

Les Nouvelles Épîtres (69, quai d'Orsay).

Les Nouvelles Épîtres ont commencé récemment la publication d'un certain nombre d'écrits originaux des grands écrivains français contemporains. Comme le nom l'indique, chacun se présente sous la forme d'une lettre. Les textes sont parfois fort beaux, ainsi ceux de Paul Claudel (que nous avons reproduit dans le numéro de cette revue), de Bernanos et de Pierre Emmanuel. Au texte imprimé est jointe une reproduction de l'autographe du texte manuscrit de l'auteur. L'ensemble forme une magnifique collection, qui doit trouver place dans la bibliothèque de tous les bibliophiles.

ELECTION ET RECEPTION A L'ACADEMIE

L'Académie aurait-elle donc l'ambition de compter une majorité d'écrivains et de têtes bien faites ? De récentes élections ne peuvent que réjouir ceux qui, pour être amis de la nouveauté, n'en souhaitent pas moins ardemment de voir les grands corps français continuer l'action bienfaisante qui fut la leur pendant des siècles.

Nous nous réjouissons encore de l'élection de Paul Claudel et de celle de Jules Romains, que nous apprenions l'entrée d'Étienne Gilson sous la Coupole. Étienne Gilson n'est pas seulement un des professeurs du Collège de France, c'est l'homme dont nous avons emporté avec passion, au temps de notre jeunesse, les deux petits volumes parus chez Payot (et qui bientôt ne quittèrent plus nos poches), sur la *Philosophie du moyen âge*. C'est l'historien incomparable qui nous révéla successivement saint Bonaventure, saint Augustin, saint Bernard, saint Anselme et tant d'autres. C'est le lettré, qui récitait à la demande, dans leurs langues, Dante, Gœthe, Claudel, Shakespeare, qui écrivit le livre le plus érudit, et le moins pédant, sur Héloïse et Abélard. C'est, pour notre cœur dominicain, le laïc, inséparable de Jacques Maritain, qui s'unissait à la cohorte de nos maîtres, les P.P. Mandonnet, Gardeil, Sertillanges, Roland-Gosselin, Chenu, pour nous révéler le vrai visage de saint Thomas d'Aquin, et son actualité toujours nouvelle de philosophe de l'existence. C'est le maître français qui, à l'heure de l'épreuve, avait vu, comme les plus grands de nos écrivains, la seule ligne où défendre avec notre pays notre tradition civilisatrice, et dont les leçons au Collège de France étaient, de 1940 à 1944, de ces réunions privilégiées, où nous avions la fierté et le réconfort de nous sentir, en dépit de tout, français parce qu'universels. C'est l'historien de la philosophie, plus célèbre encore au-delà de nos

frontières que dans notre patrie, sur lequel nous interrogeaient avec tant d'amitié tous ceux que nous avons pu rencontrer après la libération dans nos courses à travers l'Europe. C'est l'homme de chez nous, ou plus exactement de la terre de notre Bourgogne. Ajouterons-nous que c'est l'ami, car c'est le chrétien qui partage — en y ajoutant quelle intelligence! — notre amour passionné de l'Église du Christ? Voilà des raisons suffisantes pour expliquer notre joie. Si nous ne les approfondissons pas aujourd'hui davantage, c'est que nous espérons bientôt, avec l'aide de ses nombreux amis et de ses disciples, publier un cahier de *Rencontres* sur une personnalité et une œuvre qui ne sont pas encore chez nous suffisamment connues.

Nous ne séparerons pas de cet événement académique un autre, tout aussi grand, qui aura lieu ces jours-ci : la réception du comte Robert d'Harcourt. En lisant ses *Souvenirs de captivité et d'évasion*, nous l'avons rencontré dès 1922. A cette époque, nous ignorions que l'officier français qui, en dépit de terribles blessures, avait tenté les difficiles prouesses dont le récit nous passionnait, était également un de nos meilleurs germanistes, auteur déjà d'une importante étude sur la vie et l'œuvre de C.F. Meyer. Bientôt suivirent les livres essentiels sur Schiller et sur Gœthe. Mais en même temps, ce serviteur ardent de son pays s'efforçait de reprendre, en dépit des incompréhensions de trop de ses compatriotes, la traditionnelle mission de la France et de sa propre famille en culture germanique, et renouait les liens avec les Allemands qui lui semblaient capables de comprendre, de leurs côtés, la mission de leur pays. Inlassablement, par des contacts intelligemment choisis, il leur faisait connaître la France, et, au retour de ses voyages, mettait les Français au courant des recherches et des efforts d'Allemands de bonne foi, et plus spécialement de catholiques soucieux d'universalité. Aussi fit-il connaître en France, par la traduction de l'*Esprit de la liturgie* et l'introduction qui la précédait, l'œuvre de Romano Guardini, dont l'influence fut également incontestable chez nous. Mais les douleurs au sujet de nos frères d'outre-Rhin ne tardèrent pas à venir, et c'est encore Robert d'Harcourt qui dénonça avec courage, dans *Catholiques d'Allemagne*, la faiblesse des tièdes, et la « fécondité de la persécution en effets néfastes » dont parle l'encyclique *Mit brenender sorge*, mais, en même temps, il proclamait sa foi, reposant sur de solides informations, qu' « en contraignant les catholiques à une vie souterraine, le pouvoir hitlérien a étouffé certaines résistances, mais en même temps suscité des forces imprévues ». Désormais, le nazisme n'aura pas en France d'ennemis plus acharné et plus clairvoyant.

Comment ne pas évoquer cette conversation de juin 1941, de cette terrasse qui domine les plus classiques des monuments de Paris? André Noël, décapité depuis à Cologne, m'avait remis *L'appel à la jeunesse française*, que le comte d'Harcourt avait imprimé calndestinement, et un jour, au tournant d'une rue, j'avais reconnu la silhouette de l'auteur, qui se cachait alors de la Gestapo à l'affût devant son appartement. Promesse fut faite d'une prochaine visite. C'est cette visite, porteuse d'une telle clarté et d'une si profonde foi dans la défaite de la Bête, que je n'effacerai jamais de ma mémoire. En ces heures douloureuses, l'accord avec un tel homme était la seule joie. A chaque nouvelle rencontre, c'était la même force qui se communiquait. Peut-on oublier les soirs où il lisait les lettres trouvées dans le linge que son fils aîné envoyait

à laver de la prison ? Ou le récit de la capture du second qui, pour attirer les clandestins, placé par les Allemands à la devanture du *Vœu de Louis XIII*, dès qu'il vit un visage connu, levant malgré eux ses mains enserrées dans des menottes, put alerter ses camarades et rendre inefficace la souricière que ses gardiens avaient préparée avec tant de soins ? Les deux fils seront présents à la réception du 28. Et chacun s'en réjouira, car on ne saura désormais les séparer de celui auquel, depuis 1941, tous les Français voulaient que l'on rendît cet hommage.

A.-J. MAYDIEU.

THEATRE

L'événement majeur de la nouvelle saison est certainement l'ouverture des « Spectacles Madeleine Renaud - Jean-Louis Barrault » au Théâtre Marigny.

Les théâtres parisiens vivent selon deux formules. La Comédie-Française et l'Odéon possèdent un répertoire : leur affiche annonce chaque quinzaine huit ou dix spectacles différents. Les autres scènes présentent chaque soir le même spectacle tant que le public remplit la salle. M. Jean-Louis Barrault introduit une formule intermédiaire : il monte quatre spectacles, deux classiques, *Hamlet* et *Les fausses confidences*, deux modernes, une pièce d'Anouilh et une adaptation du *Procès* de Kafka, qui seront donnés « en alternance ».

La troupe, elle aussi, représente quelque chose d'intermédiaire ou mieux une espèce de « médiation ». Il est clair que les directeurs veulent unir anciens sociétaires de la rue Richelieu, artistes des scènes du « cartel », comédiens des boulevards et même élèves du Conservatoire. Il faut de tout pour faire un théâtre, comme pour faire un monde. A la diversité des talents et de leur formation répond heureusement la diversité des personnages en quête d'acteurs. M. Jean-Louis Barrault arrivera-t-il à constituer une « compagnie » ? Mais l'essentiel est peut-être ici de trouver, pour chaque rôle, l'homme ou la femme prédestiné.

Un extrême souci de la perfection dans le jeu des acteurs, quelle que soit l'importance ou la longueur du rôle, telle est la loi primordiale d'une mise en scène qui semble, jusqu'à présent, peu soucieuse de se définir en une formule révolutionnaire. La représentation des *Fausses confidences* est le plus clair et le moins bavard des manifestes. Dans Araminthe, Madeleine Renaud impose son personnage avec une telle justesse qu'il est désormais impossible de lire le texte sans l'entendre et la voir. Et autour d'elle, une interprétation qui, Jean-Louis Barrault en tête dans Dubois, nous donne, par la grâce d'un travail intelligent, l'illusion d'une improvisation. Avec Marivaux, il ne s'agit pas de « naturel », mais de « spontanéité » : ce que nous voyons sur la scène du théâtre Marigny, ce sont justement des acteurs qui n'ont pas l'air de répéter ni même de savoir ce qui va se passer cinq minutes plus tard.

Cette perfection dans le jeu, c'est aussi la loi de Jouvet et de Baty.

Ce qui porte la marque propre de M. Jean-Louis Barrault, c'est, dans le jeu, une certaine intelligence du corps ou, mieux peut-être, une intelligence par le corps. Le secret de son inspiration comme metteur en scène, vous le trouverez dans *Baptiste*, pantomime-ballet de Jacques Prévert dont le film *Les enfants du paradis* avait donné des extraits. Ici les mouvements n'illustrent pas une musique : c'est la musique de Kosma qui est faite pour les mouvements. La mimique joue le rôle du texte autour duquel s'ordonnent tous les éléments de la synthèse dramatique : elle est capable, sans mots, de dire l'amour, le désespoir, la pitié, la joie; aucune nuance de l'âme sensible n'échappe à ces corps qui savent tout exprimer, sauf des idées. C'est une espèce de retour à un art magique. Qu'il mette en scène *Hamlet* ou *Les Fausses confidences*, Jean-Louis Barrault reste l'animateur inoubliable de *Baptiste* : il poursuit la pantomime qui ne doit pas disparaître totalement devant le texte, précisément parce qu'elle court dans le filigrane du texte; un subtil calcul lui permet d'en conserver juste ce qu'il faut.

Le seul fait d'avoir choisi ou accepté la salle du Théâtre Marigny dispense de supposer un parti pris d'ascétisme dans la mise en scène extérieure. Bien sûr, ce n'est pas ici que l'on cherchera le luxe pour le luxe. Mais le peintre retrouve une place que Copeau ne lui aurait pas si généreusement accordée. Les décors et les costumes d'André Masson dans *Hamlet*, ceux de Brianchon dans *Les Fausses confidences*, ceux de Mayo dans *Baptiste* ne rappelleraient-ils pas le temps où Lugné-Poe et Jacques Roucher faisaient appel à Maurice Denis, à Vuillard ?

Les « Spectacles Madeleine Renaud - Jean-Louis Barrault » ne sont pas importants uniquement par leur qualité artistique et dramatique, mais par la signification de leur succès. Deux ans après l'avant-dernière victoire, Pitoëff, Dullin, Baty devaient se contenter d'unir leur foi à celles de quelques fidèles [1]. « Que les temps sont changés... » Et heureusement ! L'émotion de la presse, « avant, pendant et après », la ruée du public, la certitude de « tenir » malgré les difficultés de l'époque, ce triomphe de Jean-Louis Barrault constitue une des rares raisons de se réjouir en ces derniers mois d'une année si décevante. Une époque héroïque du théâtre est passée. Cela ne veut certes pas dire que les jeunes compagnies n'ont plus rien à faire et que leur existence matérielle soit facile. Entendons simplement que, dans l'ordre esthétique, certains combats sont terminés.

Les deux pièces de M. Jean-Paul Sartre sont très différentes de ton, mais appartiennent au même théâtre. Certains penseront qu'il vaudrait mieux n'en point parler. Ignorer ce qui existe ne l'empêchera jamais d'exister. Or ce théâtre existe, et il serait à la fois inexact et trop facile de croire qu'il existe par le seul effet du snobisme, de la publicité ou du scandale.

Notre époque est celle d'un grand duel entre la brutalité et l'hypocrisie. Impérialismes, nationalismes, brigandages économiques, marchés de toutes couleurs et aussi l'honnêteté, la liberté, la foi n'ont d'autres recours contre l'hypocrisie que de s'affirmer avec brutalité. De sorte que celle-ci devient, par réaction, une espèce de valeur morale et esthétique. De là, en art comme dans la vie, un besoin de

1. Et Jean-Louis Barrault lui-même, bien plus tard, quand il jouait *Numance* au Théâtre-Antoine.

déchirer tous les voiles, de faire tomber tous les masques, d'aller droit au fait, besoin qui, dans sa violence, ne distingue plus pudeurs et préjugés, délicatesses et ruses de l'esprit. Le théâtre de M. Jean-Paul Sartre est puissamment contemporain. Il existe parce qu'il est exactement accordé à ce désir de nudité que recherchent les idéologies, les tractations, les sentiments, le langage, les vêtements.

Expression brutale et nue des passions... pourquoi ne pas appeler cet art par son nom? C'est un naturalisme. Une heureuse coïncidence a conduit M. Sartre au Théâtre-Antoine : ses œuvres représentent, au milieu de ce siècle, ce que fut le Théâtre libre à la fin du précédent. Le soir de la dernière répétition, des spectateurs et des spectatrices ont crié « Grand-Guignol ! » au second tableau de *Morts sans sépulture*, où des miliciens torturent des résistants. Il s'agit simplement d'une « tranche de vie », de la vie « 1944 »...

Dans le néo-naturalisme, toutefois, « néo » transforme radicalement « naturalisme » : la « tranche de vie » nous est servie, si l'on peut dire, avec une « tranche de philosophie ». Les romanciers qui soutenaient le Théâtre Libre et certains auteurs d'Antoine avaient, eux aussi, la volonté de porter sur la scène les problèmes sociaux de leur temps et les problèmes moraux de toujours. « Les deux pièces présentées par Jean-Paul Sartre, nous dit-on, sont de celles qui répondent le plus nettement qu'il est possible aux interrogations et aux angoisses qui forment le fonds trouble de la conscience moderne [2]. » L'originalité de Sartre n'est pas là. Quand Brieux écrivait *Les avariés* et, à un niveau supérieur, quand François de Curel donnait *La nouvelle idole*, leur intention était exactement celle que l'on prête à l'auteur de *Morts sans sépulture*. Mais, pour les premiers, la philosophie était faite de problèmes et de discussions : les idées se formulaient et « s'objectivaient » en thèses; la philosophie du second est une vision du monde, elle coïncide avec le regard qu'il porte quotidiennement sur l'homme et les hommes, les nations et les races : elle imprègne son imagination de dramaturge et elle s'exprime en personnages plutôt que les personnages ne l'expriment. Ici, point de thèses : le théâtre est comme le lieu d'une enquête; il devient une espèce de phénoménologie animée.

Que devient la liberté sous la torture? Puis-je prévoir ce que je ferai et par suite ce que je serai quand mon corps criera? Si je dis les secrets que l'ennemi doit ignorer, cette trahison forcée n'est-elle pas l'acte qui me définit réellement comme si brusquement elle abolissait un passé de fidélité? Une histoire récente a créé des situations-limites qui permettent à l'homme de prendre sa mesure : ce qu'un Corneille a fait avec la situation-limite du « martyre », pourquoi ne pas le faire avec celles de la résistance?

Parce qu'il est métaphysique, ce naturalisme n'est pas celui du Théâtre Libre. Parce qu'il est naturaliste, ce théâtre métaphysique se prive de toute expression lyrique ou épique. Là est même son drame.

Une contradiction esthétique gêne le spectateur. Tantôt les personnages illustrent la philosophie de l'*Être et le néant*. Ils parlent alors comme un livre et ils parlent tous comme le même livre. Voici des résistants arrêtés par des miliciens. Ils savent ce qui les attend : un « interrogatoire » très spécial, puis un mort « sans sépulture ». Écoutez-les. « Je mourrai sans savoir ce que je vaux », déclare celui-ci, « car une minute suffit à pourrir toute une vie ». Un autre parle

2. Jacques Lemarchand, *Combat*, 10 novembre 1946.

de « sauver sa mort »... « Nous ne sommes pas faits pour vivre toujours aux limites de nous-mêmes... » Qu'importe « un petit morceau de vie en trop ! »... En quittant ses compagnons pour la chambre de torture, que pense et que dit le héros sartrien ? « Je me demande si je vais me connaître. »

Que tous ces résistants s'expriment comme des disciples du philosophe, cela, d'ailleurs, n'est pas plus choquant que d'entendre des généraux et des valets parler en alexandrins. Tous les styles sont permis pourvu qu'ils soient accordés au drame. Ce qui nous gêne, c'est la juxtaposition de ce style nullement « naturel » à des scènes conçues selon la formule la plus strictement « naturaliste ». Contradiction esthétique dont la source est dans une vision de l'homme devant laquelle une prise de position est requise.

L'homme de M. Jean-Paul Sartre est une intelligence coexistant avec un organisme. « Nous sommes des bêtes », dit un de ses personnages. En tant qu'ils sont des bêtes, ceux-ci sont purement bêtes, sans « spiritualisation ni socialisation des sentiments », comme disait un ouvrage jadis classique. Le corps tend à n'être rien de plus que ce qu'il est aux yeux d'un médecin. Or, ces hommes ne cessent d'être des bêtes que pour devenir de pures intelligences : « Je pense, donc je suis; que suis-je ? une chose qui pense... »; leur lucidité dans l'analyse et même leurs inquiétudes transcendent leur incarnation.

Quoique existentielle, la philosophie sous-jacente aux dernières œuvres de M. Sartre ne permet guère à leurs personnages d'exister : elle simplifie singulièrement la condition humaine et, si étrange que cela puisse paraître, se complaît dans une sorte de « pureté », au sens nullement moral — cela va sans dire ! — où ce terme qualifie des êtres transparents comme des essences. Il n'est pas absolument sûr que la pudeur, la grâce, la poésie, la musicalité ne soient pas des modes subtils et intimes de notre existence la plus concrète. Il n'est pas absolument sûr qu'une certaine brutalité dans la peinture des passions et des besoins ne soit pas une forme de l'abstraction. Qui sait si Marivaux...

A la dernière répétition, les scènes de torture ont provoqué un « chahut ». Un tel théâtre appelle une réaction plus que des protestations; elle viendra, comme hier en face du Théâtre Libre, avec des œuvres qui, d'un même mouvement, retrouveront un homme moins schématique et les exigences poétiques du drame.

La mise en scène de M. Michel Vitold a peut-être exagéré le caractère frénétique de *Morts sans sépulture*, à moins que les acteurs, souvent excellents, ne sachent pas crier, ce qui est, en effet, très difficile.

L'auteur du *Zéro et l'Infini*, lui aussi, s'adresse à ses contemporains et voudrait que les personnages de la scène s'intéressent aux problèmes qui inquiètent les personnes de la salle. Devant les guerres menaçantes, il invite les peuples à sommer leurs gouvernants de les rendre heureux. Sous peine de mort ! Mais il faudrait savoir si les peuples veulent le bonheur, s'ils ne mettent pas au-dessus de leur bonheur les imageries qu'enfantent leurs passions... Ceci est une autre histoire, malheureusement plus « conséquente ».

M. Arthur Kœstler n'attache aucune importance à sa pièce *Le Bar du crépuscule* [3]; il a bien raison. Le texte anglais a été joué par des

3. Théâtre Moncey, rue de Clichy.

étudiants : c'était fort bien ainsi. C'est un divertissement intelligent pour inellectuels en vacances. M. Jean Vilar s'est trompé quand il a mis cette fantaisie un peu longue en parallèle avec l'œuvre de T.S. Eliott. « De même que j'ai cherché avec *Meurtre dans la cathédrale* de donner une forme contemporaine à la tragédie, je voudrais cette fois montrer au public ce que peut être une grande comédie satirique. » Le public ne verra sûrement pas ce que l'on aurait voulu lui montrer, mais il verra non moins sûrement un chef-d'œuvre de mise en scène.

La pièce est lente et lourde : la représentation lui imprime un rythme endiablé. Des mots d'écrivains s'alignent comme dans un livre; des facéties de collège se déroulent laborieusement autour d'intentions satiriques : le metteur en scène mérite vraiment son nom, car il met sur la scène des histoires qui ne sont pas faites pour elle. Surtout, M. Jean Vilar triomphe dans le mouvement des groupes : son conseil des ministres bouffonnant, sa fête du troisième acte sont des réussites qu'il faut reconnaître.

Tant de noms illustres ne doivent pas refouler complètement les essais des jeunes auteurs. La *Légende de Lescoff* de M. Rusiano est une pièce bretonne qui voudrait être une sorte de poème en prose sur la vérité. Grand sujet, nobles intentions, mais au moment où cette chronique paraîtra la pièce aura quitté l'affiche du Théâtre de poche sans aucune chance de résurrection. *Diables et maléfices* de M. Maurice Mercier, au Club de Breteuil, représente un essai pour ramener le théâtre à son essence qui est « la présence directe ». Point de rideau entre la scène et la salle, mais une porte vitrée : on ouvre la porte et le spectateur regarde. Que voit-il alors ? Non pas ce qui pourrait se passer chez lui ou chez son voisin : peut-être ce qu'il trouverait dans ses rêves si l'arrêt de « l'attention à la vie » libérait en lui une imagination vraiment fabulatrice, gambadant en dehors du temps et de la réalité, sans souci de vraisemblance, ou de cohérence. Dévoiler l'humain sans s'occuper d'animer des hommes, telle semble bien être l'arrière-pensée de M. Maurice Mercier, adaptant plus ou moins consciemment au théâtre des formules volontiers reçues en peinture. N'est-ce pas alors quitter le réel pour fuir le réalisme ? N'est-ce pas chercher le drame, là où peut-être il n'y a plus de drame ?

HENRI GOUHIER.

Erratum. — Dans la chronique de novembre, page 139, il faut lire « totalitarisme théocratique » et non « démocratique », à propos de Savonarole; — page 142, on lira : « Les bons sentiments ne font pas nécessairement la mauvaise littérature, pas plus que les *mauvais* sentiments ne font nécessairement la bonne littérature. »

MUSIQUES ETRANGERES

Le « mois de l'U.N.E.S.C.O. » nous permet d'entendre en ce moment un certain nombre de compositeurs étrangers peu ou pas joués jusqu'ici à Paris — et, parmi ceux-ci, il est agréable de découvrir des personnalités fortes, qui prouvent qu'un peu partout on assiste à un essor intéressant de la pensée musicale contemporaine.

On sait qu'en Hollande, par exemple, pays où on a toujours beaucoup goûté et pratiqué cet art, déjà, au XVIe siècle, des compositeurs néerlandais s'étaient imposés à l'attention et avaient obtenu l'audience internationale (Willaert, Sweelinck, etc.), et aujourd'hui ce pays a vu se former toute une pléiade de compositeurs de tendances diverses qui redonnent une nouvelle vitalité à l'art hollandais. Deux pôles d'attraction semblent se partager l'honneur d'être à la source de ce renouveau qui se traduit en pages de réalisations bien personnelles (d'une part Debussy et, d'autre part, l'école expressionniste allemande dont Gustav Mahler est un des représentants les plus significatifs). Le concert donné l'autre soir aux Champs-Élysées par l'orchestre du « Concertgebonw » d'Amsterdam, sous la direction de E. Van Beinum, nous a donné en première audition une *Passacaille* et *Gigue* attachantes en leur diversité, de Henkemans. Nous devions retrouver ce musicien le lendemain, au cours d'une séance de musique de chambre qui avait lieu dans les salons de Mme Zincke-Bianchini, sous le patronage du magazine *Musique et Radio*, et dont le programme était présenté par Eric Sarnette et Frank Onnen.

Les cinq lieder de Hans Henkemans, effusions romantiques prenantes, tour à tour ironiques, colorées, lyriques, émues, dont la ligne mélodique est souvent proche du « sprechsingen » propre à la déclamation des langues germaniques, furent présentées avec beaucoup de force expressive par Albert Gana, avec au piano Lia Palla. La cantatrice française Noémie Pérugia présentait, elle, un lied de Matthijs Vermeulen écrit sur le texte même de Baudelaire (on sait qu'il a séjourné assez longtemps à Paris), qui est comme une litanie douloureuse, pathétique, intense. A cette même séance, le quintette à vent du « Concertgebonw » se fit entendre dans trois œuvres instrumentales, un trio de Willem Pijper aux courbes mélodiques expressives émaillées de fugati et de contrepoints libres très modulants, un quintette de Wolfgang Wijdeweld primesautier et mélodique et un trio d'anches de Rudolf Escher très alerte et plein d'esprit.

J'ai plaisir à saluer ici les interprètes excellents et les compositeurs, car on ne se doute pas toujours que, chez eux, ils réservent dans leurs programmes une très grande place à la musique française. Qu'il me suffise de citer, parmi tant d'autres, les frères Marinus et Édouard Flipse, celui-ci chef de l'orchestre de Rotterdam, qui ont donné en première audition dans leur pays des quantités d'œuvres françaises. On ne sait pas toujours assez cela.

C'est aussi en séance privée, dans les salons de la *Revue Musicale*, que l'on put réentendre les artistes norvégiens Robert Anderson, violoniste, et la toute jeune pianiste Eva Knardahl, qui avaient déjà donné, avec la cantatrice remarquable Eva Gustavson, partie pour Milan, un concert salle Gaveau sous le patronage de l'U.N.E.S.C.O. Œuvres pour piano de Saeverud, ainsi qu'une danse, *Halling*, de Klaus Egge, qui fut fort applaudie; pièce originale et véritablement pianistique, du même compositeur, une sonate pour violon et piano d'où se remarquent particulièrement un poétique adagio et un finale irrésistible. La musique de K. Egge est typiquement norvégienne sans faire penser le moins du monde à Grieg.

Je terminerai ce voyage musical en Europe septentrionale par le festival de musique danoise avec l'orchestre national dirigé par Erik Tuxen, chef d'orchestre de la Radio de Copenhague. Son programme, fort bien composé, a permis au public parisien de se rendre compte de la diversité de tempérament de quelques compositeurs danois. Si le *Poème lyrique* de Peder Gram, sensible et ému, se souvient encore de l'emprise wagnérienne, par contre le ballet *Pays de cocagne*, de Knud Aage Rüsager, est une suite de tableaux truculents, dont l'humour se traduit en couleurs violentes et en d'ironiques allusions. Les deux pièces importantes de ce concert étaient la symphonie n° 3, *Expansiva*, de Carl Nielsen (né en 1865, qui fut directeur du Conservatoire royal de Copenhague), concerto de Svent Erik Tarp. La symphonie de Nielsen est débordante de vie et de fougue. J'ai particulièrement aimé l'allegro initial, emporté, véhément, comme un tourbillon, le deuxième mouvement plus agreste, aux échos de *volkslieder*, où le pathétique est apporté par deux voix (homme et femme) vocalisées, effet riche et très expressif, et le finale animé par un rythme assuré « alla Bach » traversé par une sorte de choral victorieux. De très jolies couleurs harmoniques est le concerto pour piano de Tarp, volubile, disert, fort agréable du début à la fin, discours où les ressources d'écriture sont constamment renouvelées. La dominante de cette musique danoise me semble être une vie intense, une fougue irrésistible.

Il est bon pour nous, Français, de faire connaissance avec la musique des autres pays où l'école moderne est, on le voit, très vivace. Il fallait, naturellement, cette occasion des festivals de l'U.N.E.S.C.O. pour permettre ces manifestations d'amitié artistique internationale, surtout en un temps où, malgré le grand nombre de concerts, la musique actuelle, même française, ne tient que peu de place dans les programmes, faute de moyens matériels suffisants, puisque le grand public n'afflue qu'aux festivals Beethoven, mais ceci est une autre histoire, sur laquelle je reviendrai une autre fois.

Émile Damais.

CINEMA

Le film de Cocteau, *la Belle et la Bête*, était attendu depuis longtemps. On ne peut reprocher à son auteur d'avoir soigneusement préparé l'opinion pour que nul n'ignore qu'il s'agissait d'un film fait par un poète, d'un thème légendaire traité sans transposition, d'une sorte de poème d'image. Il serait regrettable, en effet, que l'on cherche dans ce film une intrigue psychologique ou des renseignements historiques. Mais tant de précautions sont dangereuses et certains auraient crié au chef-d'œuvre s'ils n'avaient pas été prévenus, qui se sont montrés déçus parce qu'ils attendaient trop. Je dois avouer que certaines photos de lessive en plein soleil ou de ces candélabres faits de bras humains m'avaient fait rêver à un miracle de poésie, et que le miracle ne s'est pas produit. Il n'en reste pas moins que le film contient de très belles choses, et qu'il est une réussite dans un genre difficile.

On sait que Cocteau était déjà connu dans le monde cinématographique par *Le Sang d'un poète*, l'un de ces films « d'avant-garde » qui date du temps où l'on trouvait, paraît-il, de généreux mécènes pour permettre au cinéma des tentatives que l'on savait d'avance non rentables. *Le Sang d'un poète* était aussi un film poétique, mais on le classe dans les films « surréalistes » parce que la suite des images n'y est pas soumise à l'enchaînement de la logique ordinaire, mais à celle du rêve ou des associations involontaires de l'imagination. Certaines images, et surtout certains effets de trucages, étaient apparus dans ce film comme la révélation de possibilités immenses du cinéma dans le domaine de la suggestion imaginative, de l'émotion suscitée par le seul rapprochement des images, ou du saisissement causé par une image inattendue. On pouvait, à partir du *Sang d'un poète*, imaginer la naissance d'un cinéma poétique dont la fonction aurait été de faire découvrir l'étrangeté des images, comme la poésie fait découvrir l'étrangeté des mots.

La Belle et la Bête est un film poétique dans la mesure où il remplit cette fonction. Mais l'entreprise est ici infiniment plus difficile : au lieu d'entre-choquer ou d'isoler les images comme des éclairs dans la nuit du rêve, il s'agit de rendre saisissante par sa nouveauté une image prise dans la trame logique d'un conte. Car le difficile, pour se mettre dans le climat poétique, ce n'est pas de croire à l'histoire, c'est de pouvoir s'étonner de chaque image. De même que dans la langue du poète tous les mots sont neufs, dans un film poétique toutes les images devraient être neuves. Dans *La Belle et la Bête*, de nombreux passages sont des réussites à cet égard. Cocteau, pour traduire le fantastique, affectionne les trucages directs dont l'effet est sans doute plus immédiat que celui des trucages photographiques : on ne trouve pas dans ce film une seule surimpression

(ce procédé éculé pour suggérer le fantastique), mais les principaux effets sont obtenus par les fameuses torchères qui semblent de bronze et bougent pourtant comme des bras humains ou par le masque de la bête (la plus belle réussite du film); fait d'un mince support collé sur le visage de Jean Marais, il lui donne une face velue et bestiale, mais vivante, dont le front se plisse, dont les mâchoires bougent; au centre de ce mufle frémissant les yeux prennent une indéfinissable expression.

Cocteau a évité délibérément d'indiquer le sens psychologique ou même psychanalytique que l'on pourrait donner à ce conte de Mme Leprince de Baumont. Ce n'est pas une allégorie qu'il voulait faire, mais un poème De même, il a su donner au dialogue une simplicité et une discrétion dont devraient s'inspirer les faiseurs de dialogues « poétiques ». Ce sont des images qu'il nous propose, des images toutes nues. Pour que le film soit un chef-d'œuvre, il faudrait que toutes ces images soient des révélations; pour qu'il soit un beau film, il suffit que certaines nous enchantent.

*
* *

Patrie, de Daquin, est tiré de la pièce de Sardou. C'est une nouvelle démonstration de la perfection technique à laquelle était parvenu le théâtre du XIX[e] siècle. Ces intrigues sont si solidement construites, elles utilisent avec tant d'habileté toutes les péripéties possibles d'une action et tous les ressorts de l'intérêt, que le travail de l'adaptateur consiste seulement à élaguer, à donner à l'histoire moins de perfection pour qu'elle ait plus de vérité. Les adaptateurs y sont très bien parvenus et la perfection des ficelles dramatiques n'est pas plus gênante ici que la perfection du scénario dans une comédie américaine.

Patrie est à classer parmi les films sur la Résistance, parmi ceux qui ont choisi la transposition en d'autres époques et en d'autres lieux pour tenter d'exprimer les grandes vérités que nous avons vécues. Il semble que le sujet soit si vaste et si présent qu'on ne puisse éviter ou bien de l'aborder par un petit côté ou bien de s'exprimer à travers un masque. Certains sont gênés d'entendre des bourgeois des Pays-Bas prononcer des paroles que l'auteur met en fait dans la bouche de nos contemporains. Cette convention ne me paraît pas plus gênante que celle qui fait choisir aujourd'hui encore *Antigone* ou *Electre* pour dire une vérité que l'auteur juge plus large que notre époque.

On sent peser sur le film le souvenir du chef-d'œuvre de Feyder, *La Kermesse héroïque* : sans cesse Daquin a dû prendre garde de ne pas se rencontrer avec ce grand précédent. Ceci n'est vrai que sur le plan de l'expression, car, en ce qui concerne l'inspiration, *Patrie* est une sorte de réplique à *La Kermesse héroïque*. Le film de Feyder et Spaak était une tragi-comédie avec pour principal ressort comique la lâcheté devant l'envahisseur. *La Grande Illusion* et *La Kermesse héroïque* apparaissent maintenant comme des témoins gênants d'une époque dont nous avons dû renier l'état d'esprit au cours de la guerre. On peut dire inversement que *Patrie* aurait suscité une condamnation sans appel en ces temps où l'héroïsme patriotique n'était guère à la mode.

Charles Spaak a su, dans son adaptation, enlever à l'intrigue le

caractère du drame bourgeois à trois personnages et effacer les oppositions trop faciles entre la passion et le devoir. Pierre Bost affirme son très grand talent de dialoguiste en faisant parler avec naturel les personnages de Sardou après avoir su donner un langage admirable à ceux de Gide dans *La Symphonie pastorale*. L'autre parenté entre les deux films tient à l'interprétation de Blanchar. On ne peut que répéter que c'est un très grand comédien, mais qu'il a toujours tendance a user de tics et de roulements d'yeux qui donnent à tous ses personnages une sorte de parenté inquiétante et, pour tout dire, lassante.

Ces deux films témoignent à des titres divers de la vitalité du cinéma français : *Patrie* est une réussite d'un ordre comparable à *La Symphonie pastorale*, quoique d'un niveau inférieur. Ce genre de film apporte la preuve que le cinéma français possède des réalisateurs et des équipes de dialoguistes décorateurs et opérateurs capables de faire des films techniquement excellents. *La Belle et la Bête*, film moins bien réussi peut-être, doit susciter plus d'intérêt encore, car le poète Cocteau, aidé du technicien Clément (récemment révélé par *La Bataille du Rail*), ont pris le risque d'une tentative nouvelle, d'une exploration des possibilités du cinéma.

La vitalité d'un moyen d'expression pourrait se définir par la tension qui existe entre la perfection du métier et l'audace de recherches nouvelles. *La Belle et la Bête* vient répondre à ce second besoin comme en leur temps *Les Visiteurs du Soir*, de Carné, ou les premiers films de Clair. Quand on songe que ces deux derniers réalisateurs, les seuls qui dominent assez leur art pour joindre le métier à l'audace, réalisent chacun un film actuellement, on peut penser que, en ajoutant ces deux films à ceux que nous avons cités, la France réunira pour l'année 1946 un assez beau choix d'œuvres de classe internationale.

*
* *

Ces constatations optimistes ne doivent pas nous faire mépriser pour autant la production américaine. Sa vitalité se manifeste aussi par des recherches originales. *Lost Week-End*, le film américain qui reçut le prix à Cannes, est une recherche nouvelle par sa donnée même : c'est l'histoire, pendant une fin de semaine, d'un dypsomane, d'un ivrogne pathologique. Billy Wilder a réalisé le tour de force de maintenir sans cesse l'intérêt sans virtuosité technique en montrant toujours ce même personnage d'un homme jeune et rongé par son vice; il ne quitte pas l'écran et passe son temps à boire et à parler, pour boire encore et dormir. Une bonne partie du succès du film revient évidemment au jeu de Ray Milland qui a eu à cette occasion le grand prix de l'interprétation masculine. De toutes façons, il est remarquable qu'un producteur ait accepté de risquer de l'argent sur un pareil sujet qui touche presque au documentaire médical.

Dans le domaine des films imparfaits qui témoignent d'une recherche valable de la nouveauté, il faut citer aussi *Rien qu'un pauvre cœur*, de Clifford Oddets. Signalons tout d'abord qu'il est difficile de juger de la valeur de cette œuvre, le distributeur français ayant jugé bon d'y faire de considérables coupures pour des raisons commerciales (plus un film est court, plus on peut faire de séances en une journée). Le film baigne dans une sorte d'ironie qui déconcerte

le spectateur. Rien de plus conventionnel que cette histoire du garçon très doué qui préfère le vagabondage à la vie régulière, mais qui reste chez lui par amour pour sa vieille mère malade, qui finit par voler pour lui acheter un frigidaire et qui découvre enfin qu'elle volait elle-même pour lui procurer une certaine aisance matérielle. Le sujet foisonnait de « scènes à faire », Clifford Oddets les a toutes évitées, son film est tout en litotes et jeux de cache-cache avec le spectateur. Autre recherche : celle d'un réalisme du décor qui dépasse celui de Carné (dont on sent souvent l'influence). Ce cadre du East End est d'une vérité faite de l'exactitude des détails, et de la justesse de l'ensemble. Cela efface d'un coup toutes les critiques que l'on se plaît à faire sur l'impuissance des Américains à sortir du monde conventionnel d'Holywood.

Si l'on voulait compléter le tableau de « l'avant-garde » américain, il ne faudrait pas oublier le phénomène Orson Wells. Mais nous y reviendrons a propos du second film de lui que l'on nous présente : *Magnificent Amberson.*

J.-PIERRE CHARTIER.

LA VIE INTELLECTUELLE

XIVe ANNÉE — JANVIER 1946 A DÉCEMBRE 1946

TABLES

I. — TABLE DES ARTICLES SUIVANT L'ORDRE ALPHABÉTIQUE DES NOMS D'AUTEURS

Table alphabétique

II. — TABLE ANALYTIQUE

III. — TABLE BIBLIOGRAPHIQUE

Imprimerie Aubin. — Ligugé (Vienne). — 12-46.
D. L., 4e trimestre 1946. — Imprimeur, n° 67.